

Redactor: Mariana PRICOP

Pe copertă: *Sfântul Gheorghe ucigînd Balaurul*

ISBN 973-703-030-3

© Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2004
700511 – Iași, Păcurari nr. 9, tel./fax (0232) 31 49 47

Al. Andriescu

Psalmii în literatura română

*Gabrielei Hege, mamă devotată
și esență de viitor.*

Al. Andriescu

Joi, 29 iulie 2004



Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”
Iași – 2004

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
ANDRIESCU, ALEXANDRU

Psalmii în literatura română / Al. Andriescu. - Iași :
Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2004
ISBN 973-703-030-3

821.135.1-141

CUPRINS

PARTEA I PSALMII ÎN LITERATURA ROMÂNĂ VECHĂ

I. PRELIMINARII. Pentru o mai bună situare a cărților religioase vechi în literatura română	9
II. PRIMA TRADUCERE ARTISTICĂ A PSALMILOR ÎN LIMBA ROMÂNĂ	
1. Dosoftei în viziune prospectivă	18
2. Dosoftei: dimensiunea universului liric. Privire retrospectivă	29
3. Urmașii	52
III. PSALTIREA ÎN CRONICILE ROMÂNEȘTI	
1. Formulări tipizate și citate biblice de esență paremiologică: Grigore Ureche și Ion Neculce	65
2. Citatul biblic în stilul savant cronicăresc: Miron și Nicolae Costin	74
IV. PROZA LUI CANTEMIR ÎNTRE CITATUL SAVANT DIN PSALTIRE (DIVANUL) ȘI ASIMILAREA LUI CREATOARE (ISTORIA IEROGLIFICĂ)	97

PARTEA A II-A PSALMII ÎN LITERATURA ROMÂNĂ MODERNĂ

I. ION HELIADE RĂDULESCU. PENTRU O POETICĂ A PSALMILOR	143
II. MODELUL PSALMIC AL <i>DOINEI</i> LUI EMINESCU	156
III. PSALMII MACEDONSKIENI	179

IV. TUDOR ARGHEZI: APOSTATUL MÎNTUIT	184
V. MITOGRAFIE BIBLICĂ ÎN IMAGINARUL SADOVENIAN	
1. „Atunci le-a deschis mintea ca să priceapă <i>Scripturile</i> ”, Luca, 24, 45	240
2. Inițierea războinicului	258
3. Sacralizarea domnitorului	264
VI. V. VOICULESCU: PE CALEA „RUGULUI APRINS” DE IUBIRE	
1. Între psalm și rugăciune	276
2. O apocatastază voiculesciană: iubirea ca „liturghie cosmică”	297
3. Lirismul mistic și profan în sonetele lui V. Voiculescu	306
VII. ÎN CĂUTAREA UNUI NOU STIL PSALMIC: LUCIAN BLAGA ..	321
VIII. PSALMII ÎN ZORII POSTMODERNISMULUI	335
Bibliografie	344

P A R T E A I

PSALMII
ÎN
LITERATURA ROMÂNĂ VECHE

I. PRELIMINARII

Pentru o mai bună situație a cărților religioase vechi în literatura română

Printre cele mai citite și citate cărți din *Vechiul Testament* este, fără îndoială, *Psaltirea*. Am putea spune nu numai că este citită, dar este și ascultată, pentru că psalmii se cântă în timpul diferitelor slujbe religioase¹. Aceasta justifică, pe de o parte, frecvența ei tipărire în afara corpusului biblic și, pe de altă parte, influența pe care a exercitat-o asupra evoluției liricii universale în general. Nu-i de mirare atunci că zorii literaturii române se ivesc odată cu traducerea psalmilor, în prima jumătate a secolului al XVI-lea, după opinia cea mai răspândită, iar după unii istorici și filologi români chiar în secolul al XV-lea. Se știe astăzi, cu destulă exactitate, doar că textele religioase în limba română s-au păstrat în copii după manuscrise mai vechi, pierdute, a căror dată de elaborare nu poate fi stabilită cu certitudine. N-au lipsit afirmațiile unor învățați români de mare renume, după care aceste texte ar fi adevăratul certificat de naștere al limbii române scrise, chiar al celei literare. În aceste stângace manuscrise din nordul țării, ar trebui căutate originile culturii și literaturii române. A susținut această teorie, la vremea lui, Iorga², urmat și de unii filologi, cum ar fi G. Ibrăileanu³. Ea a fost reluată de G. Ivănescu, în vremea noastră, întărită cu alte argumente și completată cu noi concluzii, în 1980, în lucrarea sa fundamentală, *Istoria limbii române*: „Dacă luteranismul ar fi cauza traducerii acestor texte, atunci ele ar fi trebuit să apară în Ardeal sau Moldova, nu în Maramureș. Cum însă

¹ Vezi I. Bianu, *Introducere* la ediția Dosoftei, *Psaltirea în versuri*, publicată de pe manuscrisul original și de pe edițiunea de la 1673, Tipografia Academiei Române, București, p. XXV.

² N. Iorga, *Istoria literaturii românești*, I, ediția a II-a, Pavel Suru, București, 1925, p. 103. Vezi și pp. 112-114.

³ G. Ibrăileanu, *Opere*, 7, ediție critică de Rodica Rotaru și Al. Piru, Editura Minerva, București, 1979, pp. 106-107.

aceste texte prezintă un caracter maramureșean, trebuie să admitem că ele se explică printr-un eveniment anterior luteranismului, deci în secolul al XV-lea. Această explicare a textelor rotacizante este singura care ține seama de împrejurările istorice”⁴. Ivănescu nuanțează și completează teoria husită a lui Iorga, cu argumente de ordin cultural deloc neglijabile: „Așadar traducerea textelor religioase în românește s-a făcut în Maramureș nu datorită trecerii unor români de acolo la husitism, ci datorită faptului că Mănăstirea Peri era un centru de cultură ortodoxă, cu rosturi de școală teologică, foarte receptiv la ideile noi, printre care chiar unele husite” (IVĂNESCU, ILR, p. 509). Această școală teologică ortodoxă de la Mănăstirea Peri din Maramureș a avut perioada ei de înflorire la sfârșitul secolului al XIV-lea și în secolul al XV-lea și a decăzut în secolul al XVI-lea. La solicitările didactice, care impuneau edițiile bilingve slavo-române, s-au asociat, cu timpul, cerințe care depășeau nevoile stricte ale cultului și ale școlii⁵. Deși se întemeiază pe o remarcabilă documentare istorică, teoretizările profesorului G. Ivănescu cu privire la vechimea primelor texte religioase românești, a căror traducere s-ar fi făcut în secolul al XV-lea, n-au convins. Simpla deducție, oricât de logică, nu putea compensa marele neajuns în susținerea acestei ipoteze: absența textelor și a oricăror dovezi scrise care să le ateste existența. Credem însă că, din eforturile acestui mare, inventiv și original investigator al limbii române vechi, se poate reține o sugestie extrem de importantă: plasarea într-un context cultural mai larg, cu efecte îndelungate, a primelor texte românești, care își au atestarea documentară în secolul al XVI-lea.

Cu timpul, psalmii traduși în limba română încep să satisfacă și alte funcții decât cele de ordin practic. Aceste noi funcții sînt asemănătoare, dacă nu chiar echivalente, cu cele ale literaturii. Pentru prima dată traducătorii români, confrunțați cu rigorile și neajunsurile unor traduceri literale, sînt siliți să găsească în limba lor maternă, arhaică, rustică,

⁴ G. Ivănescu, *Istoria limbii române*, Editura Junimea, Iași, 1980, p. 506 (IVĂNESCU, ILR).

⁵ G. Ivănescu insistă, după Ștefan Ciobanu, dar și cu multe elemente personale, asupra importanței textelor bilingve, „în pregătirea preoților în limba slavă”, extinzînd cercetarea în Boemia și Polonia, unde existau „cărți de același fel, latino-cehe și latino-polo-ne” (IVĂNESCU, ILR, p. 507). Vezi și pp. 508-509.

nerafinată artistic, echivalențe lingvistice necesare pentru transpunerea unui text poetic, cum este acela al *Psaltirii*, plin de metafore și simboluri greu de înțeles. Efortul acestor traducători, oricâte stângăcii le-ar în-tuneca scrisul, este unul comparabil cu actul de creație literară. Psalmii din manuscrisele românești nordice sînt reluați, revizuiți și tipăriți, fără prea mari schimbări, de Coresi și colaboratorii săi, după care urmează alte traduceri, în secolul următor. Textul este raportat la surse (slavonă, greacă, latină, ebraică), sînt îndepărtate, pe cît era posibil atunci, erorile de traducere, iar limba se limpezește cu fiecare retipărire, pînă la *Psaltirea în versuri* a mitropolitului Dosoftei din 1673, operă cu finalitate literară explicit exprimată.

De la apariția *Istoriei literaturii române de la origini pînă în prezent*, în 1941⁶, opera capitală și de mare autoritate a lui G. Călinescu, se pun în discuție, tot mai mult și mai insistent, atît locul cît și rolul literaturii române religioase vechi. Criticul declară nulă valoarea estetică a cărților tipărite de Coresi la Brașov, în baza unor argumente teoretice: „Nu intră în cadrul literaturii decît scrierile exprimînd complexe intelectuale și emotive, avînd ca scop (ori cel puțin ca rezultat) sentimentul artistic. Însă tipăriturile lui Coresi nu au nici cea mai mică atingere cu acest grup de fenomene” (CĂLINESCU, IST., p. 5). În acest caz, precum și în cele similare, scoaterea textelor religioase în afara literaturii devine, pentru mulți, o necesitate. Ele au fost incluse, după G. Călinescu, fără nici o justificare în sfera producțiilor artistice, datorită unei selecții estetice deficitare: „S-a făcut deci o pioasă confuzie între cultură și literatură” (CĂLINESCU, IST., p. 5). Această extindere a oprobiului critic asupra întregii literaturi religioase (evangeliiare, psaltiri, praxii etc.) este inacceptabilă. Dacă privim scrierile religioase ca scop, evident că ele nu-și propun să dezvolte „sentimentul artistic”, argument pe care se apasă, ci pe cel religios. Dacă literatura religioasă nu urmărește scopuri artistice, aceasta nu înseamnă că este străină de astfel de rezultate. Nici cronicarii, exceptați de la această regulă, nu urmăreau scopuri literare, pe deplin încredințați că fac istorie. Din acest punct de vedere, nu ob-

⁶ G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*, Editura Fundației Regale pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, București, 1941 (CĂLINESCU, IST.).

servăm diferența dintre cei care, în evul mediu, își propuneau să scrie literatură religioasă sau literatură istorică. Cine vrea poate să pună între ghilimele termenul „literatură” în ambele cazuri, atât atunci când este vorba de cronicari, cât și atunci când este vorba de alcătuitoarii vechilor texte religioase, pentru că nici unii, nici alții nu și-au propus acest scop (să facă literatură), dar au ajuns la acest *rezultat*, de care criticul nu ține seama decât în cazul cronicarilor. Puțin retoric, dar pe deplin convingător, G. Călinescu clamează: „Ureche, Miron Costin, Neculce, Radu Popescu, D. Cantemir lăsați afară? Se poate închipui istoria literaturii italiene fără Dino Campagni, Villani, cea franceză fără Villehardouin, Joinville, Froissart și Commines? O astfel de sciziune absurdă n-o profesază nici o literatură și ar fi o eroare dacă noi am menține-o” (CĂLINESCU, IST., p. 5). Părerea noastră este că eroarea ar fi la fel de mare dacă, fără argumente temeinice, am menține „sciziunea” prin eliminarea aproape în întregime a literaturii religioase din istoria literară.

Cerința legitimă de a izola culturalul de artistic, formulată de Călinescu, nu trebuie transformată în dogmă, pentru că procedînd astfel se poate ajunge, cum s-a și întîmplat, la eliminări regretabile. Cea mai bătătoare la ochi este absența *Bibliei* lui Șerban Cantacuzino din istoria lui Călinescu. Folosind aceeași retorică, ne-am putea întreba: dar își poate imagina cineva o istorie a literaturii germane fără o discuție amplă a *Bibliei* lui Luther? Despre *Biblia de la 1688*, această operă monumentală, care domină întreaga noastră literatură veche, de la apariția ei, aflăm doar că este „un document de consolidare a limbii literare” (CĂLINESCU, IST., p. 14). Prin urmare aparține culturii, nu literaturii, și nu merită efortul unui studiu aprofundat, care ne-ar îndepărta de estetic. E semnificativ că se dă numai un singur citat, primele șase versete din *Geneză*, pentru a se afirma: „Textul este viu și azi”. În rest, un strălucitor excurs despre graiul muntenesc. Întregul pasaj este scris în acel fantastic, captivant și inimitabil limbaj călinescian, dezinhbat de orice convenție, susținut la aceeași tensiune de la începutul pînă la sfîrșitul cărții. Teoria „culturalului”, care trebuie separat de „artistic”, începe să pălească. Această istorie literară este curată literatură, opera cea mai importantă a lui Călinescu, și poate cea mai singulară și mai șocantă proză literară din toată perioada interbelică. Valahul, moldoveanul și ardeleanul, căroră li se caută, cu destulă maliție, resorturile psihice, se confruntă pen-

tru a se demonstra că: „Graiul coagulant al limbii literare române este acela muntenesc, care este dialectul nostru toscanic” (CĂLINESCU, IST., p. 14). Astfel de delicioase fantezii nu au nimic de-a face cu rigoarea istorică sau filologică pe care o pretinde expunerea științifică. Această excelentă pagină de proză artistică înlocuiește analiza literară a textului *Bibliei de la București*, în care sînt atîtea frumuseți lingvistice. Pe urmele lui Călinescu, se ignoră faptul că textele religioase ne-au dat nu numai limba literară, care treptat, treptat, grație lor, se limpezește și se luminează, dar și pe cea artistică, la nivelul cărților din secolul al XVII-lea și al XVIII-lea, înainte de începutul modernizării ei către sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea.

Se poate obiecta, în favoarea textelor cronicărești și în defavoarea celor religioase, că acestea din urmă sînt traduceri și nu elaborări originale. Lucrurile nu pot fi simplificate astfel. Enormul efort pe care îl fac acești traducători de a găsi corespondențe lingvistice românești potrivite pentru a transpune din slavonă sau greacă simbolistica și metaforele biblice, într-o limbă artistică ce abia se năștea, merită să fie menționat ca înfăptuire estetică mai mult decît remarcabilă, conștientă sau nu, pînă la Dosoftei. Prin aceasta, traducerile religioase românești își găsesc un loc binemeritat în istoriile literare. Altfel, ar trebui să trecem cu prea mare ușurință peste un factor esențial în înțelegerea traducerilor ca artă a stabilirii unor echivalențe lingvistice sugestive, operație dificilă care a generat și generează destule stîngăcii și chiar erori. Vom afirma de aceea, restrîngînd discuția numai la evoluția limbajului poetic în literatura română veche, așa cum am mai făcut-o⁷, că, fără o bună înțelegere și cunoaștere a psaltirilor din secolul al XVI-lea, chiar și a acelor scrise într-o limbă arhaică, cu o sintaxă adeseori întunecată de modelul oferit de limba textului tradus, cazul textelor rotacizante, dar și al altora, de mai tîrziu, nu vom înțelege pe deplin cum a fost pregătită limba în care Dosoftei și-a scris *Psaltirea în versuri* și Miron Costin *Viața lumii*.

Nicolae Manolescu observă, în *Istoria critică a literaturii române*, cu o remarcabilă înțelegere a complexității fenomenului, această evoluție, citîndu-l ca începător chiar pe întreprinzătorul diacon ȕrgoviștean,

⁷ Al. Andriescu, *Studii de filologie și istorie literară, În loc de prefață*, Editura Universității „Al.I.Cuza”, Iași, 1997, p. XII.

fixat la Braşov, în inima ţării, pentru a tipări carte românească: „De la Coresi la Dosoftei şi de acolo, mai departe, la Budai-Deleanu şi, în cele din urmă, la Eminescu, istoria poeziei noastre se confundă cu însuşi drumul pe care-l străbate limba română, cu transformările, eşecurile şi biruinţele ei”⁸. Deşi va merge cu mare prudenţă în direcţia aceasta (către o analiză mai amănunţită), Nicolae Manolescu remarcă aici un lucru esenţial, cu referiri mai exacte doar la poezie: psaltirile trebuie cercetate în evoluţia lor către o limbă care promovează valori estetice. La capătul acestor „biruinţe” este chiar poezia română modernă. De aceea, nu putem să nu regretăm, încă o dată, că această idee, în care numele lui Coresi, ca începător, şi al lui Eminescu, ca înfăptuitor deplin, sînt alăturate, nu a rodit, pe cît s-ar fi cuvenit, nici măcar în *Istoria* celui care o formulează. Mai mult, deşi premisele unei analize estetice a textelor religioase sînt puse, nu se poate vorbi de o dreaptă preţuire a literaturii vechi, pe care o aşteptăm şi pentru care ne străduim publicînd *Monumenta Linguae Dacoromanorum. Biblia 1688*, cea mai importantă colecţie de texte biblice româneşti comentate din ultimul timp, ajunsă astăzi la al VI-lea volum.

Readucerea în discuţie a lui Coresi este binevenită. Multă vreme i s-a atribuit acestui modest diacon rolul de întemeietor al limbii române literare, pe baza textelor pe care le tipăreşte la Braşov, în secolul al XVI-lea. În mod paradoxal, tocmai acum, cînd reputaţia sa a ajuns la cel mai scăzut nivel, i se acordă neaşteptate merite artistice. În *Introducere în istoria versului românesc*, Ladislau Gáldi identifică anumite elemente prozodice în cărţile tipărite de Coresi la Braşov, punîndu-le, pe unele dintre ele, pe seama influenţei „versului românesc popular”⁹, punct de vedere contestat de Nicolae Manolescu, care găseşte cărţilor coresiene, traduse sau numai îngrijite de el, alte calităţi literare: „Limba încă foarte crudă a lui Coresi are, e drept, o plastică uimitoare şi ea se observă mai ales în absenţa elementului prozodic”¹⁰. Nefiind vorba de

⁸ Nicolae Manolescu, *Istoria critică a literaturii române*, I, Editura Minerva, Bucureşti, 1990, p. 8.

⁹ Ladislau Gáldi, *Introducere în istoria versului românesc*, Editura Minerva, Bucureşti, 1971, p. 69.

¹⁰ Nicolae Manolescu, *op.cit.*, p. 9.

scrieri originale, ci de traduceri, încheierea criticului e pe deplin pozitivă: „Dar nu poate fi trecută cu vederea strădania lui Coresi de a găsi echivalențe românești capabile să impresioneze”¹¹, prin urmare să antreneze valori artistice, neadmise altădată de G. Călinescu pentru acest gen de texte. În *Studiul introductiv* la ediția lui N.A. Ursu, Dosoftei, *Opere* I, Minerva, 1978, am făcut numeroase trimiteri la psaltirile anterioare (*Psaltirea Șcheiană*, *Coresi*) de la care pornește mitropolitul moldovean, oferind o versiune superioară, sub aspect artistic, a psalmilor în limba română.

Istoria critică a literaturii române vechi, întinsă pe vreo trei secole, nu-și poate limita obiectivele numai la o facilă eliminare a textelor care nu satisfac și ca „intenție” necesitățile literare (Călinescu). Îndatorirea unei istorii critice a literaturii este să descopere și în aceste texte ceea ce este rezistent în planul creației estetice. O adevărată tradiție literară capabilă să transmită emoții artistice nu se poate întemeia, într-o cultură ca a noastră, lipsită de alte forme de manifestare în scris, decât în limbajul specializat în procesul tălmăcirii imaginilor biblice din literatura religioasă. Acest principiu este limpede exprimat de N. Manolescu, dar nu este pus în practică decât în cele câteva constatări fugare asupra lui Coresi¹² și în referințe ceva mai ample la Dosoftei (ca poet, dar mitropolitul merită toată atenția și ca prozator). Întemeietori ai „oratoriei religioase”, Varlaam și Antim Ivireanul apar ca autori importanți, creatori de limbaj artistic, fără delimitările impuse de caracterul compilativ al predicilor pe care le scriu aceștia. Dintre toate textele religioase vechi cel mai vitregit apare, în istoriile literare critice (Călinescu, Manolescu), tocmai cel mai valoros: *Biblia de la București*. Dar nici o istorie literară, oricât ar fi ea de selectivă, nu poate face abstracție de rolul imens pe care l-a jucat *Biblia lui Șerban Cantacuzino*, cum a mai fost numită,

¹¹ *Idem*.

¹² Coresi se folosește în „traducerile” sale de manuscrise deja existente, care circulau în copii în nordul țării. Textul care ne interesează, *Psaltirea*, este reprodus, cu unele modificări, din *Psaltirea Șcheiană*. Prin urmare adevărații traducători sînt călugării din prima jumătate a secolului al XVI-lea, poate chiar din secolul al XV-lea, care au transpus psalmii în limba română. Acestor începători ar trebui să le atribuim, măcar în parte, elogiile mari care se aduc lui Coresi atunci cînd se vorbește de stabilirea unor echivalențe lingvistice românești cu calități artistice înainte de Dosoftei.

în fundamentarea unui stil artistic în limba română, reprodus sau apropiat de acela al originalului din care se traduce (*Septuaginta*). Acest stil se reflectă în toate celelalte cărți religioase românești, dar și în literatura filozofico-morală, oratorică și chiar cronicărească. Mai mult decât atât, un astfel de studiu al stilului biblic în literatura română nu vine pe un loc gol. Prin eforturile noastre de ani de zile – îi avem în vedere pe toți colaboratorii de la *Monumenta Linguae Dacoromanorum* –, am reușit să punem la dispoziția istoricilor literari și a lingviștilor manuscrisele traducerilor românești ale *Vechiului Testament* din secolul al XVII-lea: Ms. 45 de la Biblioteca Universității din Cluj și Ms. 4389 de la Biblioteca Academiei Române. Se pot elabora astăzi studii comparative pe un corpus de texte biblice mult mai întins ca în trecut, pentru a se putea vedea cu limpezime imensele eforturi care se făceau de către cărturarii din epocă pentru stabilirea celei mai potrivite versiuni românești a *Bibliei*. Raportarea Ms. 45 (versiunea Milescu) la textul tipărit în 1688, rezultat din revizuirea celui dintâi, scoate în relief nu numai o simplă operație tehnică de îmbunătățire a traducerii prin îndepărtarea greșelilor, ci și un proces creator de șlefuire artistică, de luminare a textului și de stabilire în limba română a unor echivalențe potrivite și sugestive pentru imaginile și simbolurile biblice. Pentru atâtea părți din *Biblie*, netraduse pînă în 1688, munca aceasta era fără precedent. Afară de aceasta, cine vrea să studieze astăzi sau să facă observații și comentarii cu privire la valoarea estetică pe care o atinseseră traducerile biblice românești, în special cînd e vorba de unele cărți, cum ar fi *Psaltirea*, nu poate trece cu vederea Ms. 4389. Propunîndu-și să realizeze o versiune independentă, pentru că folosește un text slavon și nu pe cel grecesc, cum procedase Milescu, autorul noii traduceri nu este străin de realizarea înaintașului, pe care încearcă să-l depășească și o face cu talent. N.A. Ursu atribuie această valoroasă traducere lui Daniil Andrean Panoneanul¹³. Rămas în manuscris¹⁴, acest text n-a putut concura *Biblia de la București*, carte răspîdită în toate regiunile românești, nici influ-

¹³ N.A. Ursu, *Un cărturar puțin cunoscut de la mijlocul secolului al XVII-lea, Daniil Andrean Panoneanul*, în „Cronica”, XVI, nr. 43 (821), 1981, pp. 5, 8.

¹⁴ Textul vede lumina tiparului în *Monumenta Linguae Dacoromanorum*, 1988-2003, vol. I-VI, și va continua să apară în volumele următoare.

ența destinul limbii artistice. Ms. 4389 rămîne însă un prețios reper, imposibil de neglijat, în evaluarea limbii artistice românești din secolul al XVII-lea, de care se leagă prin atîtea rădăcini bine împlîntate în textele religioase precedente și în cele contemporane. Toate aceste relații, complicate, din care limba textelor biblice iese mereu prefăcută și îmbogățită, înprospătată cu noi valori expresive, nu pot fi cercetate decît diacronic și comparativ.

II. PRIMA TRADUCERE ARTISTICĂ A PSALMILOR ÎN LIMBA ROMÂNĂ

1. Dosoftei în viziune prospectivă

Din partea opusă punctului nostru de vedere istoric, pe care îl reprezentăm în studiul de față, vin înnoiri necooperante, mai curînd disjuncte, trimiterea făcîndu-se la un receptor contemporan imaginar, în care îl găsim travestit chiar pe autorul comentariului critic, cu subiectivitatea răscolită de experiențe și de lecturi proprii. Trebuie să recunoaștem că teoretizările, nu prea noi, pe care le face Eugen Negrici asupra expresivității involuntare, sînt extrem de captivante: „opera re trăiește într-o perspectivă originală”, adică se înfățișează altfel de la o generație la alta și de la un receptor la altul, noile imagini despre *obiect* realizîndu-se ca „varietăți individuale”, în timp ce „lectura” devine „complementară creației”¹⁵. Sînt reluate postulatele criticii de gust (G. Călinescu), de o mobilitate necontrolabilă, variabilă de la individ la individ. Această primă dispoziție, o treaptă necesară în procesul receptării, trebuie riguros controlată cu cercetarea atentă a surselor, în cazul traducerilor mai ales. Bianu vedea în Dosoftei, scăzîndu-i mult meritele de poet, un rob al versificației, cu modelul psaltirii lui Kochanowski¹⁶ în față; Eugen Negrici, cu alte motivări, vede în Dosoftei un poet preocupat de perfecțiunea prozodică, și nu un versificator nedibaci, cum apărea în viziunea lui Bianu: „De preț și surprinzător pentru noi la Dosoftei este rodul acestui efort formalizant, dreptul pe care și-l ia de a scorni aproape orice la nivelul versului numai spre a se ști apoi pe deplin mulțumit și în deplină conformitate cu regulile prozodice”¹⁷.

¹⁵ Eugen Negrici, *Expresivitatea involuntară*, Editura Cartea Românească, București, 1977, p. 13.

¹⁶ I. Bianu, *Introducere* la ediția Dosoftei, *Psaltirea în versuri – Modelul Psaltirii în versuri*, pp. XXVIII-XXIX: „Cu un cuvînt, întreagă factura versurilor lui Dosoftei o aflăm la Kochanowski” (p. XXIX).

¹⁷ Eugen Negrici, *op. cit.*, p. 47.

Eugen Negrici împinge atît de departe această speculație, încît ajunge, cînd trece la analiza psalmilor, să formuleze judecăți apodictice, de felul acesteia: „*Dosoftei nu se conforma vocabularului psalmilor biblici, ci regulilor prozodice*”¹⁸. Dosoftei avea o acută motivare estetică atunci cînd versifica, dar în rest nu depășea „expresivitatea involuntară”, un rezultat neașteptat al constrîngerilor prozodice. Cele cîteva exemple date de critic, fără raportare la textul slavon după care a tradus Dosoftei psalmii, în proză și în versuri, și fără o cît de sumară comparație cu traduceri românești mai vechi și cele contemporane, *Biblia de la București* îndeosebi, cunoscută de mitropolitul moldovean în manuscris, pentru că a colaborat la revizia traducerii, după cum afirmă, cu bune argumente, N.A. Ursu, ne determină să ne îndoim că autorul *Expresivității involuntare* a făcut, așa cum declară, o cercetare temeinică a lexicului folosit de Dosoftei în psalmii versificați: „cercetînd statistic, prin sondaje, textul tradus, în paralel cu cel original, am ajuns la concluzia (evident provizorie) că mitropolitul se folosește de un număr copleșitor de unități lexicale”¹⁹. În paginile de frumoasă eseistică scrise de Eugen Negrici despre Dosoftei nu se vede nicăieri acest efort. Să admitem că lucrurile s-ar prezenta chiar așa cum le înfățișează criticul, cu fantezie și talent, că Palestina nu-i pentru mitropolitul patriot, impresionat, ca și vechiul psalmist, „de șirul de nenorociri ale unei istorii nefaste”²⁰, decît o Moldovă sălbatică și arsă de geruri; dar e greu să acceptăm că acest tablou este rezultatul pasiunii prozodice și că toată strădania lui Dosoftei de a scrie „pre cît a putut mai frumos” nu-i decît o nesfîrșită înșirare de greșeli de limbă „cu consecințe spectaculoase”, pentru că de aici răsar „remarcabile îndrăzneli metaforice”²¹. Mirările criticului nu mai conțin în fața rezultatelor, mult mai variate, obținute de Dosoftei, preocupat peste măsură doar de versificație: „Ne mirăm de cît de vie trebuie să fi fost năzuința de a desăvîrși vers după vers și cît de exaltantă această euforie a noviciatului de vreme ce mitropolitul aduce în spațiul biblic ierni și ghețuri și-l umple de rîuri cu bulboane și smîr-

¹⁸ *Idem*, p. 13.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*, p. 49.

²¹ *Ibidem*, p. 47.

curi, de munți cu otavă și «buori», de păduri presărate cu tăuri, fără a se lăsa intimidat de sacralitatea textului original²². Elementele de localizare sînt puține și întâmplătoare în psalmii lui Dosoftei, „doar acele cîteva cuvinte cu un halou conotativ inconfundabil”, cum recunoaște chiar autorul studiului, efect neconfirmat, în cele mai multe exemple pe care le citează.

„Expresivitatea involuntară” se produce la receptor. Criticul, în cele mai multe cazuri, compară nepotrivit textul lui Dosoftei cu textul modern, în loc să folosească reperele vechi, mai aproape de originalul biblic, la care mitropolitul era foarte atent, nicidecum nepăsător, cum ne lasă să înțelegem formularea: „fără a se lăsa intimidat de sacralitatea textului original”. Procedînd astfel, Eugen Negrici observă diferențe mari între traducerea „recomandată” de „un institut specializat în asemenea texte”²³ (nemenționat, dar, probabil, protestant sau catolic, cu un vocabular mai modern decît textul scos de Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, mult mai conservator) și textul lui Dosoftei. Consultarea vechilor psaltiri românești, cum era firesc, i-ar fi permis însă autorului să observe imediat că frumoasa comparație a *Ierusalimului* cu *crama* se găsește întocmai în *Biblia de la București*: „Puseră Ierusalimul ca o crămă”, cu o mică diferență față de *Psaltirea Șcheiană* și de versiunea lui Coresi: „Puseră Ierusalimul ca a poamelor celariu”. În *celar*, ca și în *cramă*, se adăpostește, printre altele, vinul. Evident că raționamentul, rostit cu atîta siguranță în *Expresivitatea involuntară*, cade în gol: „Ce s-a petrecut cu versificatorul? Căutînd rima la cuvîntul *Ierusalimul*, el a trezit o imagine realistică, de un umor involuntar, prin sunetul laic pe care îl conține: «Și feacără Ierusalimul / Ca o crămă cînd i să ia vinul»”. Nu rima îl interesa aici pe Dosoftei, ci găsirea unui sens care să facă explicită vechea comparație a Ierusalimului cu un *celar* (PSALT. SCH., COR. PS.) sau cu o *cramă* (BB). Este adevărat că adaosul lui Dosoftei: „cînd i să ia vinul” este remarcabil. Ierusalimul devastat (o ruină, o grămadă de pietre, o paragină, în altele traduceri) este ca o crămă pentru vechii traducători români, la care mitropolitul adaugă, în mod deliberat, sensul lămuritor: „fără vin”,

²² *Ibidem*, p. 48.

²³ *Ibidem*, p. 50.

pentru a sugera „ruina” din textul original, pe care mitropolitul îl resta-
bilește din respect pentru sacralitatea lui. Crama este un simbol al avu-
ției, în timp ce vechiul psalmist deplîngea, în *Psalmul* 78, distrugerea
Ierusalimului, simbolul credinței, și masacrarea locuitorilor lui, implo-
rîndu-l pe Dumnezeu să pedepsească aspru această nelegiuire: „Mută-ț,
Doamne, pre păgîni mînia / Și preste dînș Ț varșă urgia...”²⁴.

„Viziunile grele, patriarhal primitive”, din același *Psalm* 78, au de
asemenea temeinice legături cu traduceri românești mai vechi, de la
*Psaltirea Șcheiană*²⁵ și Coresi²⁶, pînă la *Biblia de la București*, din care
extragem exemple semnificative, tălmăcite încă în secolul al XVI-lea,
puse în vers de Dosoftei: „trupurile” (PSALT. SCH., COR. PS.) „mortăciu-
nile” (BB) „șerbilor” (PSALT. SCH., COR. PS.), „robilor tăi” (BB) sînt
„mîncare pasărilor ceriului” și „fierilor pămîntului” (PSALT. SCH., COR.
PS.; în BB, „fiarălor”), sîngele lor „se varșă ca apa” (PSALT. SCH., COR.
PS., BB) „și nu era îngrupătoriu” (PSALT. SCH., COR. PS.) „nu era cine
să-i îngroape” (BB). Mai concret, Dosoftei scrie: „Și nu-i nime să margă
cu sapa”, dar urmărește cu mare rigoare sensul. Prin urmare nu prozo-
dia determină imaginile, ci acestea își caută o rezolvare prozodică feri-
cită sau mai puțin fericită, chiar sîngace. După raționamentul răsturnat
al domnului Eugen Negrici, dificultățile prozodice și chiar greșelile de
versificație produc cele mai interesante imagini în psalmii traduși de
Dosoftei: „Se dovedește, încă o dată – sîntem încredințați în finalul de-
monstrației sale – că valul stufos al cuvintelor, spărgîndu-se de formele
prozodiei convenționale, produce figuri neprevăzute, suplimentează co-
notativ textul”²⁷. Așa se nasc „cele mai spectaculos «moderne» îndrăz-
neli ale textului” și cel mai valoros poet din evul de mijloc românesc își
afirmă „nestîngenit, pe parcurs, extravaganța imagistică”²⁸.

²⁴ Dosoftei, *Opere* 1, *Versuri*, ediție critică de N.A. Ursu, Studiu introductiv de Al.
Andriescu, Editura Minerva, București, 1978, p. 181 (DOSOFTEI, O. 1).

²⁵ *Psaltirea Șcheiană*, prefață, text, facsimile și transcriere de I. Bianu, cu variante
din Coresi (1577), Editura Academiei Române, București, 1889 (PSALT. SCH.).

²⁶ Coresi, *Psaltirea slavo-română* (1577) în comparație cu Psaltirile coresiene din
1570 și din 1589, Text stabilit, introducere și indice de Stela Toma, Editura Academiei,
București, 1976 (COR. PS.)

²⁷ Eugen Negrici, *op. cit.*, p. 53.

²⁸ *Idem*.

În ce constă această „extravaganță imagistică” a „«modernului»” Dosoftei? Doar aparent un termen ca *trăsură*²⁹ apare nepotrivit, „extravagant” în versurile: „Straje și ferință mi-am pusu-mi pre *gură* / Când stă păcătosul de-m face *trăsură*” (DOSOFTEI, O. 1, p. 87). Fapt semnificativ, cuvîntul acesta apare încă în vreo cinci psalmi (31, 37, 54, 107 și în 108 de două ori). Frecvența aceasta dovedește că *trăsură* intra în obișnuințele acustice ale lui Dosoftei, în rimă de obicei cu *ură*, conducînd chiar la o repetiție supărătoare în *Psalmul 108*: „Cu graiul lor cel de *ură* / Împregiur de-m fac *trăsură*” (DOSOFTEI, O. 1, p. 252), „Pentru-acest lucru de *ură* / Ce-m fac la Domnul *trăsură*” (DOSOFTEI, O. 1, p. 253), la fel în psalmii 37 (DOSOFTEI, O. 1, p. 86), 54 (DOSOFTEI, O. 1, p. 122) și în două rime care aduc puțină variație eufonică: *măsură* / *trăsură* (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 107, p. 250), *căutătură* / *trăsură* (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 31, p. 72). Extravaganța imagistică nu o dă rima în nici unul din aceste exemple. Pentru justificarea afirmației că ar fi vorba în această rimă *gură* / *trăsură* de o „extravaganță imagistică”, de o „figură neprevăzută” de o „metaforă îndrăznească”, trebuie să acceptăm explicația – oricît ne-ar veni de greu – că din grabă, din neatenție, din pasiunea de a descoperi peste tot efecte ale „expresivității involuntare”, s-a acordat cuvîntului *trăsură* un sens greșit, acela de ‘vehicul cu arcuri pe patru roți’, cînd în limba veche el însemna ‘nedreptate’, ‘greutate’, ‘necaz’, ‘suferință’, ‘supărare’ și apăsarea, întocmai ca la Dosoftei, mai ales în combinații cu verbul *a face*.

Nici în alte exemple, din cele atît de puține cîte găsim în volum, „plasticitatea involuntară a unor cupluri de cuvinte”, cum le numește autorul, nu este deloc convingătoare, din motivul arătat mai sus. Sensurile cuvintelor nu pot fi anulate, „scurtcircuitate”, după bunul plac al receptorului. Din ‘necaz’ nu poți face ‘trăsură’, evident, ne referim la sens, fără să falsifici întregul înțeles al psalmilor în care apare cuvîntul *trăsură*, cu sensul lui vechi. Psalmistul din *Vechiul Testament* și, după el, Dosoftei înalță rugăciuni fierbinți către Dumnezeu să-i apere de necazurile pricinuite de păcătoși. Nu doresc ca aceștia să le facă plocon o *trăsură* pe roate. Este de neconceput o astfel de „scurtcircuitare” seman-

²⁹ Atît în ediția Dosoftei, *Psaltirea în versuri*, Mitropolia Moldovei și Sucevei, Iași, 1974, cît și în Dosoftei, *Opere* 1, Editura Minerva, București, 1978, termenul *trăsură* este glosat cu precizarea exactă a sensurilor: „suferință, pătîmire, necaz, supărare”.

tică. Restabilim și celorlalte cuvinte citate de Eugen Negrici, la pagina 53, sensul lor vechi. „Știința arsă de cuvinte” este „arsura păcatului” (știința, cunoștința despre rău și bine), „pomul cunoștinței binelui și răului” din străvechea legendă biblică. Pomul care „dă știință” (B 1968). Cf. Coresi: „văm amu pune *științele* noastre înaintea lu Dumnezeu”, iar acestea sînt „ranele sufletelor noastre” (v. DLR, *Știință*, p. 211). Oare și pe Coresi să-l citim în cheie suprarrealistă, pentru aceste afit de frumoase „rane ale sufletelor noastre”, după ce am suprapus sensul modern al termenului *știință* cu vechea sintagmă biblică? Nu mai e mult pînă ce vom putea vorbi, urmînd această logică, de postmodernul Dosoftei³⁰.

Rebarbativul *cugetătură* nu poate dezvolta valori poetice și nu depășește semantismul biblic: „mîhniu-mă întru voroava mea” (BB, Ps. 54, 2); „sînt cu spaimă-n cugetătură” (DOSOFTEI, O. 1, p. 122). Din motive concrete, sărăcia vocabularului, Dosoftei urmărea deliberat să îmbogățească limba română literară cu astfel de derivate. În același scop, folosește în *Viețile svinților*, în proză, deci nu din necesități impuse de versificație, și termenul, probabil o creație personală, *cugetățitură* (DA, C, p. 956). Tot *Psalmul 54* este o lungă lamentație pe care i-o provoacă psalmistului pizmașii ce „cu urgie să întărită, / Cît mi-i de dînșii inema-n smîntă” (DOSOFTEI, O. 1, p. 122). Prin fel de fel de imagini repetitive (ale modelului biblic, căruia îi este fidel poetul), spaima din inima și *cugetul* psalmistului este întoarsă pe toate fețele, pînă la totala risipire a oricărui sens enigmatic, asemănător celor din poezia modernă, înainte și de la suprarrealism încoace. Exemplele sînt numeroase. Versul: „Nici a ședea-n scaun de pierdzare”, de la începutul *Psalmului 1*, este precedat de altele trei, care-i lămuresc perfect înțelesul: „Ferice de omul ce n-a merge / În sfatul celór fără de lege / Și cu răii nu va sta-n cărare. / Nici a ședea-n scaun de pierdzare” (DOSOFTEI, O. 1, p. 11). Nu-ți trebuie prea multe cunoștințe teologice pentru a înțelege că este vorba de ‘judecata de apoi’, la care cel drept nu va sta în „scaun de pierdzare”, precum cel

³⁰ Astfel de situații ne amintesc de sfatul subiacent pe care îl dădea Paul Zumthor într-o replică din cartea deja celebră, *Essai de poétique médiévale*, Éditions du Seuil, 1972, tradusă în românește de Maria Carpov, *Încercare de poetică medievală*, Editura Univers, București, 1983: „Villon rămîne un poet fundamental medieval, iar încercarea de a-l situa printre moderni este un joc amăgitor” (p. 523, versiunea română).

păcătos. Coresi folosește termenul *județ* pentru „scaunul judecății” (ȘĂINEANU, DU³¹). În BB apare „scaunul ucigașilor”, tot în *Psalmul 1*. Nu sîntem îndemnați de nicăieri, prin urmare, să vedem în aceste exemple, culese în grabă, „imagini șocante de tip supraréalist”³², chiar dacă ele „curg greu”, mai ales pentru cei nefamiliarizați cu vocabularul textelor vechi.

Pus sub semnul derizoriului cu ajutorul așa numitei „expresivități involuntare”, trimis mereu acolo unde nu-și are locul, Dosoftei își pierde orice farmec. În locul călugărului ars de credință apare un poet contrafăcut, alcătuire neautentică de contraste ȕpătoare. Travestit în haine moderne, bizarul personaj meșteșugeste cu sîrg la o mașinărie pe care n-o stăpînește bine și de fiecare dată îi iese altceva decît ceea ce a gîndit. Din impas reușește să-l salveze doar întîmplarea: „Dar adesea, străduindu-se să echilibreze mașinăria prozodică, tot răsucind cuvintele pentru a le încadra exact, Dosoftei atinge din întîmplare pedala norocoasă a limbajului”³³. Din tot efortul acesta năucitor, poetul se alege cu un „miraculos distih: «Preste lucru de genune / Trec corăbii cu minune»”³⁴. Melodioasele versuri din *Psalm 103* suportă cu mare greutate să fie agățate în panoplia cu trofee a simbolisticii matematice către care îl conduce criticul. Întregul psalm este o inegalabilă laudă a creației divine. Creatorul este preamărit în mijlocul „minunilor” sale, cum spune inspirat Dosoftei, tălmăcind imaginile biblice într-o limbă poetică de extracție folclorică, ce era capabilă, mlădiată de el, să le conserve și să le restituie nealterată, dacă nu îmbogățită, întreaga frumusețe. În această pictură naivă, norii sînt „scară” la cer, creatorul își mîna caii „iuș ca vîntul”, „îngerii cei călare” ca „gîndul mîrg de tare”, „Prăpastea de-mbrăcăminte” își pornește apa „detunată” de porunca lui Dumnezeu, „din deal la luncă”, izvoarele umplu „tăuri” și „răuri” din care își potolesc setea păsările și fiarele pădurilor, binecuvîntarea lui Dumnezeu îi

³¹ Lazăr Șăineanu, *Dicționar universal al limbii române*, I-V, ediție revăzută și adăugită de Alexandru Dobrescu, Ioan Oprea, Carmen-Gabriela Pamfil, Rodica Radu și Victoria Zăstroiu, Editura Mydo Center, Iași, 1995-1996 (ȘĂINEANU, DU).

³² Eugen Negrici, *op. cit.*, p. 54.

³³ *Idem.*

³⁴ Atît în ediția Bianu (p. 357), cît și în ediția Ursu (p. 237): *corabii*. În lecțiunea Negrici: *corăbii* (p. 54).

răsplătește pe oameni cu bogățiile unui paradis pămîntesc, stăpînit de colosale forțe germinative: „Tu dai finului să crească, / Dobitoacelor să pască, / Și crești pajiștea cea moale, / De scoate grîul din foale” (DOSOFTEI, O. 1, p. 236). În acest eden rotitor, viețuitoarele descopăr jocul. Jubilația îndestulării și păcii, prin grație divină, capătă accente extrem de personale în versurile pioase ale lui Dosoftei, care supralicitează modelul biblic uneori, dar nu-l denaturează niciodată. Toate nucleeele metaforice biblice sînt păstrate, dar se colorează altfel în traducerea sa:

*Pămîntul ții plin de fapte
Ce-ai făcut cu bunătate.
Și marea, cîtu-i de lată,
Și largă, și desfătăță,
Într-însa să țin heri multe,
Jigăanii mari și mănunte.
Preste luciu de genune
Trec corabii cu minune.
Acoló le vine toană
De fac chiții joc și goană.*
(DOSOFTEI, O. 1, p. 237)

Pentru a se vedea diferențele, toate în favoarea lui Dosoftei (cursivitate, plasticitate), cităm și versiunile *Biblia 1688* și Panoneanul: „să împlu pămîntul de zidirea ta! Marea aceasta – cea mare și largă; acolo jiganii căroră nu iaste număr. Dobitoace mici și mari. Acolo vase merg; Bălaurul acesta carele ai zidit a să batjocuri (la origine fără sens peiorativ, v. și PSALT. SCH., COR. PS., n. n.) cu el” (BB); „Umplutu-se-au pămîntul făpturii tale. Această mare, mare și lată; acolo gadini care n-au număr, dihanii mici cu mari. Acolo vor înota corăbii; bălaurul acesta care l-ai zidit să-ș bată joc de dînsul” (Panoneanul, Ms. 4389). Dintre toate, versiunea lui Dosoftei, mai liberă, echivalează sugestiv ideile și lexicul biblic. Versificația introduce o notă dinamică, schimbînd ușor viziunea statică a tabloului biblic. Foajăiala animalelor, atrase de apele abundente, este mai bine marcată în versiunea lui Dosoftei decît în *Biblia de la București*: „Și colonii cînd li-i sete / Tu-i adăpi fără scumpete. / Tu strîngi pasările-n hoarbă (cîrduri) / La părău ce vin să soarbă, / De prin pietri, de prin gauri / Slobod cîntece și glasuri” (DOSOFTEI, O. 1, p. 236). Textul din 1688 este mai concentrat: „...priimi-vor colonii (măgarii sălbatici) la sêtea lor. Preste êle pasările ceriului vor sălășlui; den mijlocul

pietrilor da-vor glas". Brevilocvența se reflectă în absența verbelor în BB și în Ms. 4389: „Munții cei nalți cerbilor – piatra scăpare iepurilor”. Dosoftei obține un efect contrar prin înmulțirea verbelor: „Cerbilor le-ai dat să salte / Pre munții cu dealuri nalte, / Și iepurilor scăpare / Le-ai dat s-aibă supt stînci tare” (DOSOFTEI, O. 1, p. 237). În sfîrșit, „Puii de lei răcnind...” (BB) „Puii leului răcnind” (Ms. 4389) sînt înlocuiți de *lupii* autohtoni: „Lupii urlă și scîncează, / Cînd spre vînat să gătează” (DOSOFTEI, O. 1, p. 237). Uneori redundanța devine la Dosoftei procedeu stilistic. În *Psalmul 101*, poetul moldovean se întrece pe sine în această privință, atingînd, în manieră populară, pragul de sus al ascezei mistice din original, experiență greu de comunicat într-un limbaj nepregătît să exprime astfel de trăiri: trupul devine evanescent, iar reprimarea cărnii, sursă de supremă fericire anahoretică. Această stare extatică înălătură, în pustie, materialitatea sordidă a sărăciei și a mizeriei unei existențe mohorîte, printr-o profundă credință în viața de dincolo de vremelnicie. Mulți ani mai tîrziu, Ion Barbu se apropie, pe alt drum, cu mijloace insolite, de sorginte balcanică, de acest gen de fericire fără razim în afară, într-o miraculoasă confuzie cu alt tărîm, dincolo de contingent, spre care se îndreaptă, în caicul său „ciudat”, *Nastratin Hogeia la Isarlık*: „Sfînt trup și hrană sieși, hagi rupea din el”.

Dosoftei se străduiește, pe cît îi stă în putință, să nu se îndepărteze prea mult de textul vechiului psalmist, încît ești nevoit, pe bună dreptate, să te întrebi de unde vine și în ce constă farmecul acestei traduceri. *Psalmul 101*, din care cităm în continuare, e doar un caz între multe altele. Atît cadrul natural de aici: zoologia (*pelicanul, corbul, vrabia*), vegetația arsă (*iarba*), cît și detritusurile rezultate (*fumul, praful*) fac parte din imaginarul biblic al perisabilității omului în comparație cu veșnicia și atotputernicia lui Dumnezeu. În mod vădit, fără să fie constrîns de ritm sau de rimă, cum s-a spus, mitropolitul evită decalcul parazitar, introducînd, cu o intuiție artistică sigură, detalii care îngroașă atmosfera populară, de rugă naivă, reconstituind un univers paralel cu cel imaginat de vechiul cîntăreț biblic, rege și poet. Această atmosferizare populară, ca s-o numim astfel, îl îndepărtează pe poetul român de teroarea abstractă a „Legii” și-l apropie de o înțelegere umanizată a suferinții și a mîntuirii, într-o viziune folclorică impusă de transferarea imaginii într-un orizont de așteptare dominat de altfel de fantasmе, mai apropiate

de basm și, ca mijloc afectiv de comunicare, de limba vorbită³⁵: „Că-m trec dzîlele ca fumul, / Oasele mi-s săci ca scrumul. / Ca nește iarbă tăiată / M-este inima săcată, / Că stă uitată de mine, / Ce-am gătat să mănînc pîine. / De suspinuri și de jele / Mi-am lipitu-mi os de piele. / De-atocma cu pelecantul, / Prin pustii petrec tot anul. / Și ca corbul cel de noapte / În petrec dzîlele toate, / Ca o vrabie rămasă / În supt streșină de casă” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 101, 13–26, p. 229). În versiunea biblică, de la cea din 1688 și pînă la cele moderne, segmentele subliniate sînt mult mai depersonalizate față de versiunea lui Dosoftei: „ca o uscăciune să uscară” (BB), „ca uscăciunea s-au făcut” (versiunile moderne), (Dosoftei: „Oasele mi-s săci ca scrumul”); „inima mea s-a uscat ca iarba” (BB, versiunile moderne) (Dosoftei: „Ca nește iarbă tăiată / M-este inima săcată”); „am uitat a mănînc pîinea” (BB, versiunile moderne) (Dosoftei: „am gătat să mănînc pîine”); „asemănatu-m-am cu pelecantul pustinic / pelicanul din pustie” (BB, versiunile moderne) (Dosoftei: „De-atocma cu pelecantul, / Prin pustii petrec tot anul”); „făcuiu-mă ca corbul de noapte în jăriște” (BB), „ajuns-am ca bufnița din dărfîmături” (versiunile moderne) (Dosoftei: „Și ca corbul cel de noapte / În petrec dzîlele toate”); „ca o vrabie ce e singură pre casă” (BB), „ca o pasăre singuratică pe acoperiș” (versiunile moderne) (Dosoftei: „Ca o vrabie rămasă / În supt streșină de casă”). Cel sărac mănîncă, în versiunea mitropolitului, „pîine de zgură” (DOSOFTEI, O. 1, p. 230). Zilele efemei treceri a omului prin lume sînt măsurate cu elemente de astronomie populară. „Mi-s dzîlele trecătoare / De fug ca umbra de soare” (DOSOFTEI, O. 1, p. 230), iar *vîrteuta* [= puterea] e aceea a ierbii tăiate: „Și

³⁵ Cercetătorii români sînt atrași astăzi mai mult de izvoarele externe decît de cele interne în exegezele lor asupra operei lui Dosoftei. A devenit o preocupare centrală situația poetului și traducătorului român în context european și sud-est european, cu un interes sporit în depistarea elementelor baroce. Vezi, în acest sens, cartea temeinică a lui Dan Horia Mazilu, *Barocul în literatura română din secolul al XVII-lea*, Editura Minerva, București, 1976, în care se găsește și bibliografia aferentă. De fapt întreaga problematică a barocului la Dosoftei începe și sfîrșește cu tălmăcirea prologului dramei baroce *Erofili*, la rîndul ei o transpunere din italiană în neogreacă a cretanului Ghiorgghios Chortatzis, după piesa *Orbecche* de Giraldis. (Vezi George Ivașcu, *Istoria literaturii române*, I, Editura Științifică, București, 1969, p. 206.) Punînd întrebarea: „A existat un baroc românesc?”, N. Manolescu se îndoiește (*Istoria critică...*, ed.cit., p. 10 și urm.) de tăria argumentelor care ar putea justifica un răspuns pozitiv, iar Dosoftei ar trebui, cu excepția interesului pentru drama amintită, scos din cauză (p. 12).

ca iarba cea tăiată / Mi-este vîrtutea săcată” (DOSOFTEI, O. 1, p. 230). Palpitul inimii, ca să reluăm metafora poetului („inima săcată”, adică îndurerată, ca în vorbirea populară), se aude mult mai bine în versurile lui Dosoftei, care trăiește miracolul, fără să-l explice.

Dosoftei este, înainte de orice, un creator conștient de poezie religioasă. Nimeni nu poate nega că își dădea seama că aceasta dorea să facă atunci cînd și-a alăturat vocea la aceea a psalmistului. Această conștiință de călugăr cucernic, temător și apărător al celor sfinte, și de poet care-și cunoștea posibilitățile de a potrivi cuvintele în vers, pentru a comunica ceea ce simțea în fața miracolelor divine, îl determină pe mitropolitul Moldovei să traducă *Psaltirea*, cartea cea mai pătrunsă de tensiune lirică din *Vechiul Testament*. Acest act temerar nu putea fi rezultatul întîmplării. Dosoftei n-a făcut poezie numai atunci cînd s-a desprins de textul biblic, „îndrăzneală” pe care nu și-a luat-o niciodată, și nici nu și-o putea lua. Și totuși, afirmații de felul acesta s-au făcut și se fac, cu prea multă ușurință, în contrast izbitor cu cele mărturisite chiar de mitropolit. E bine poate să ne amintim de ele. Într-un scurt *Cuvînt către cititor la Psaltirea în versuri*, 1673, Dosoftei își dezvăluie cu grijă intenția de a nu trăda „cuvîntul cela ce nu te lasă să-l zici într-alt chip de cum este scris”³⁶. Citează și tălmăcește din slavonă (limba *Scripturii* pentru mulți ortodocși) în română, cuvinte și sintagme pe care le crede esențiale în înțelegerea textului sfînt, și-și pune propriile lui interpretări la adăpostul autorității patriarhului Constantinopolului, consultat în prealabil. Conștiința lui de artist, care se străduiește să scrie „frumos”, cum de asemenea a ținut să declare, nu s-a frînt în fața celeia de călugăr supus tradiției, pentru că a știut să împace rigoarea dogmatică și morala, cu alegoria și metafora, cele patru „înțălesuri” în care l-a inițiat Dositei al Ierusalimului³⁷. Îl îndeamnă de aceea pe „cetitoriul iubit” să se ostenească „a cerca să-nțăleagă într-adîncul aceștii svinte cărți”, să se afunde în spiritul ei. Ca reprezentant al clerului a respectat adevărul bisericii și ca poet l-a comunicat alegoric și metaforic în versuri memorabile, cu cuvinte al căror sens „mutat” (o primă definiție a

³⁶ Dosoftei, *Psaltirea în versuri*, 1673, ediție critică de N.A. Ursu, cu un Cuvînt înainte de Înalț Prea Sfințitul Iustin Moisesescu, Mitropolia Moldovei și Sucevei, Iași, 1974, p. 17.

³⁷ *Idem*, pp. 21-23.

metaforei) n-a surpat dogma, pentru că rădăcina acestor „mutări” o deslușea în textul biblic. Atunci cînd întâlnea dificultăți, poetul le-a rezolvat în deplin acord cu călugărul, fără vreo dramă de conștiință ca în cazul sufletelor scindate.

2. Dosoftei: dimensiunea universului liric. Privire retrospectivă

Propunerile criticilor care încearcă astăzi să valideze o nouă lectură a psalmilor lui Dosoftei, punînd în față *numai* textele poezilor moderni, cu ajutorul cărora încearcă să stabilească, prin deducție, particularitățile stilistice ale unor texte scrise cu cîteva sute de ani înainte, își găsesc o singură justificare și, implicit, un merit: să-l facă „expresiv și mai în gustul epocii noastre” pe scriitorul medieval³⁸. Altfel spus, în cazul care ne preocupă, să-i provoace pe cititorii de poezie de azi (cîți au mai rămas) să citească *Psaltirea în versuri* tipărită în a doua jumătate a secolului al XVII-lea. Instrumentul de captare a atenției pentru textele vechi ar fi un fel de gramatică poetică contrastivă, pe care n-o respingem, orice lectură fiind posibilă și profitabilă. O istorie literară a formelor nu poate stabili structura obiectului cercetat, așa cum se înfățișează într-un moment dat, decît după ce se cunoaște bine ce a fost înainte de apariția acestuia. Altfel se întîmplă ca, în multe cazuri, „inovația” presupusă să se dovedească a fi doar o iluzie.

³⁸ Cu mare acuitate observa Paul Zumthor necesitatea combinării cercetărilor sincronice cu cele diacronice în studiul literaturilor vechi, sesizînd dificultățile: „De vreme ce sîntem siliți să proiectăm asupra textului istoria și cultura noastră, cu scopul de a ni-l apropia într-un fel oarecare, cel puțin această proiectare să evite primejdia analogiilor simplificatoare și a justificărilor mitice. Cum pot fi percepute legăturile reale între aceste vechi poeme, care subzistă, și o cultură dispărută în negura vremurilor, cînd aceleași legături dintre noi și textele din vremea noastră, în cadrul universului căruia îi aparținem, ni se par atît de complexe și obscure? Printre altele riscuri, rămîne totuși o certitudine înțeleaptă: să ne aplecăm asupra acestor mesaje greu de descifrat în care mai vibrează totuși, pentru cititorul atent, intensitatea a ceea ce a fost cîndva o voință, o emoție fără doar și poate și perceperea unei frumuseți” (Paul Zumthor, *Încercare de poetică medievală*, ed. cit., p. 42).

N. Iorga îi învâța pe studenți că Dosoftei, „introducînd adeseori peste cuprinsul autentic al originalului o mulțime de elemente de observație, o mulțime de alte împrumuturi, care vin din însăși viața poporului românesc, a ajuns astfel de foarte multe ori la lucruri de toată frumusețea, care foarte adeseori nici nu au nevoie de îndreptare pentru a plăcea și astăzi”³⁹. Aceste cuvinte ale lui Iorga au făcut o lungă carieră, pînă în vremea noastră, cînd se vorbește chiar de o „românizare”, prin Dosoftei, a lexicului biblic. Compararea cu *Psaltirea Șcheiană* și cu aceea a lui Coresi nu prea îndreptățește o astfel de afirmație. Cu mai multă dreptate, se poate vorbi de „conotația naivă a metaforelor”, cum face Nicolae Manolescu, referindu-se la aceste versuri din *Psalmul 21*:

*Giuncii și cu tauri mă-mpresoară,
Cu căscate guri, să mă omoară,
Ca lei ce apucă și zbiară,
Cu gurile rînjite, pre hiară.
Și ca apa fui vărsat afară,
Și oasele mi să rășchirară,
Inima-n zgău mi se veștedzește,
Ca o ceară cînd să răstopește.
Mi-i vîrtutea ca hîrbul de sacă,
Limba-n gingini lipită să neacă...*

(DOSOFTEI, O. 1, Ps. 21, p. 50)

E riscant, însă, să afirmi că metaforele din aceste versuri, atîtea cîte sînt, au o „concretețe naivă care nu există în cartea sfîntă”⁴⁰. Mai întîi, această concretețe este mai pronunțată în *Psaltirea Șcheiană*, am putea spune (*giunci, ricăiaște, sparse toate oasele, mijlocul mațelor*), de unde o preia întocmai și Coresi, care nu face altceva decît să înlătore fonetismele regionale nordice, unele cuvinte, regionale și arhaice, înlocuindu-le cu cele sudice. Datorită acestui fapt, textul lui Coresi pare mai „modern” decît cel din *Psaltirea Șcheiană*, dar lexicul e identic. Diferențele nu dau altă valoare imaginilor și, în consecință, nu-l pot îndepărta pe traducător, oricare ar fi el, de textul biblic:

³⁹ N. Iorga, *Istoria literaturii românești. Introducere sintetică* (după note stenografice ale unui curs), ediție îngrijită, note și indici de Rodica Rotaru, prefată de Ion Rotaru, Editura Minerva, București, 1985, p. 72.

⁴⁰ N. Manolescu, *op. cit.*, p. 15.

Încunjiura-mă viței mulți,
 junci grași ținură-mă;
 deschiseră spre mine rostul său,
 ca leul răpește și ricțiaște.
 Ca apa vărsauiu-mă
 și se sparseră toate oasele mele.
 Fu inema mea ca ceara topindu-se
 pre mijloc de mațele mele.
 Și uscă-se ca un urcior vîrteala mea,
 și limba mea lepi-se de grumazul meu...
 (COR. PS. p. 104–105)

În al doilea rînd, acest vocabular aparține unor societăți patriarhal-păștorești și nu putea să difere de la o traducere la alta. De aceea îl găsim întocmai, în ceea ce are esențial, și în *Biblia de la București*, așa cum îl stabilise Milescu, nemodificat de revizori, pentru că nu aveau ce schimba, el fiind al textului original, și nici de Panoneanul (Ms. 4389), chiar dacă acesta, ca și Dosoftei, pornea de la un text slavonesc și nu de la cel grecesc. În toate, vocabularul biblic rămîne neschimbat, cum nici nu se putea altfel, cum neschimbate rămîn și „metaforele”, la fel de „concrete” și de „naive”, în traduceri ale *Bibliei* din toate timpurile și de pretutindeni. Textul *Bibliei de la București*, la care, se pare, a colaborat și Dosoftei, într-o primă revizie⁴¹, confirmă, prin solidaritatea lui cu textele anterioare, această tenace unitate lexicală a textelor biblice românești chiar în *Psaltire*, operă poetică mai expusă schimbărilor. *Biblia de la București* este purtătoarea tuturor valorilor expresive din traduceri anterioare și devine piatra de temelie a aceluia care se vor mai face. Lexicul figurat și nefigurat al psalmilor confirmă această unitate mai mult decît fonetismele care fac obiectul preferat al lingviștilor români, de tîrzie orientare neogramatică, în studierea textelor vechi. Modul de a percepe figurile de stil biblice este același în toate traduceri citate, de la *Psaltirea Șcheiană* și cele coresiene, care preiau vechea traducere maramureșeană, și pînă la *Biblia de la București*, opera care încununează literatura religioasă veche românească. Transcriem sub formă de

⁴¹ Vezi Al. Andriescu, *Locul Bibliei de la București în istoria culturii, literaturii și limbii române literare*, în *Monumenta Linguae Dacoromanorum, Biblia 1688, I*, Geneva, Editura Universității „Al.I.Cuza”, Iași, 1988, p. 24.

versuri psalmii în proză din *Biblia 1688* pentru a se putea face mai ușor comparația, dar și pentru a pune în relief uimitoarea grupare pe unități sintactice a fragmentului, pînă la realizarea aceluiasi număr, de zece „versuri”, cu simetrii ritmice și frastice, atît la Coresi, cît și la Dosoftei și în *Biblia de la București*:

Împrejurară-mă viței mulți,
Tauri graș mă încungiurară.
Deșchiseră asupra mea gura lor
ca un leu hrăpind și răcnind.
Ca o apă mă vărsaiu
și să rîsipiră toate oasele mele.
Să făcu inema mea ca o ceară,
topindu-se în mijlocul pîntecelui meu.⁴²
Uscă-se ca un hîrb vîrteala mea,
și limba mea s-au lipit de gîtlejul meu.
(BB, Ps. 21, 12-16)

Tot de la Nicolae Iorga pornește o altă judecată, gata făcută și necontrolată, asupra textului *Psaltirii* versificate de Dosoftei, reactualizîndu-se, de la un comentator la altul, ideea unei Moldove fabuloase pe care mitropolitul o suprapune peste textul biblic, sporindu-l cu elemente din geografia, istoria și din viața poporului român. O sinteză a acestei imagini a Palestinei (numire administrativă pentru „țara lui Israel” sau „pămîntul făgăduinței” din *Biblie*) face Eugen Negrici în *Expresivitatea involuntară*, reținînd „elemente de peisaj și zoologie imposibile în aria Palestinei, inexistente în textul biblic, dar lesne de văzut cînd te afli undeva în preajma familiară a Moldovei”⁴². Sînt precizate, ceva mai jos, și „elementele” cele mai șocante din acest peisaj „imposibil” în torida Palestină: „ierni și ghețuri”, „rîuri cu bulboane și smîrcuri”, „munți cu otavă și «buori»”, „păduri presărate cu tăuri”⁴³. Ne surprinde că nu găsim citate și textele edificatoare. Bănuim că sînt avuți în vedere în special psalmii 147 și 148, în care într-adevăr fenomenele unor ierni aspre sînt detaliate foarte exact de Dosoftei, în imagini memorabile, în care reia, însă, în limba română, una după alta, pe cele biblice. *Psalmul 147* preamărește puterea lui Dumnezeu:

⁴² Eugen Negrici, *op. cit.*, p. 48.

⁴³ *Idem*.

*Cela ce-ș dă omătul ca lîna
 Și negură spulbără cu mîna,
 Ca cenușea cu sîta cînd cerne,
 Preste tot pămîntul de s-așterne.
 Cela ce aruncă sloi de gheață,
 De dă groază preste toț cu greață.
 Cine poate să-i suferă gerul
 Ce-mpietrește apele ca herul?
 Cu cuvîntul său Domnul învață
 De să rășpăsc și să dejgheață,
 Și duhul său Dumnedzău trimite
 De să-ntorc într-apă ca mainte.*

(DOSOFTEI, O. 1, Ps. 147, p. 329)

În *Psaltirea Șcheiană* găsim, transpus cu fidelitate, același frumos peisaj hibernal. Merită să fie citat în întregime acest text frust, în care poate fi recunoscut modelul stilistic urmat și de Dosoftei, cu originea în cel biblic:

*Cela ce dăde néoa sa ca lăna,
 negura ca cenușe pospăe.
 Lepădă grindiré sa ca pănile,
 înprotiva fêfei gerului cine va sta?
 Tremete-va cuvîntul său și topi-le-va;
 sufla-va duhul lui și cure-vor ape.*

(Ediția Bianu, 1889, Ps. 147, 6–8, p. 476)

Imaginea aceasta, „néoa ca lîna” nu ne îndreaptă către păstorii din Carpați, oricîtă mirare ar produce, ci la cei din „țara lui Israel”, neferită de zăpezi în munții din nord. Călugărul anonim, traducătorul *Psaltirii Șcheiene*, folosește și un derivat de la *nea* în *Psalmul* 67: „innéo-se în Selmonu” (p. 201). La Dosoftei: „Ca-n Selmon cînd cade *omătul* de-al-bește” (DOSOFTEI, O. 1, p. 148). La Coresi întîlnim cuvîntul *zăpadă* („zăpada sa ca lîna”, COR. PS., Ps. 147, p. 597) și *zăpădește* („zăpădește-se în Selmon”, COR. PS., p. 276). În *Biblia de la București* apar ambele regionalisme: *omăt* și *a omeți*: „Dînd *omătul* lui ca lîna, negura ca cenușa celui ce presară; puind gheața lui ca pîinile; în fața gerului lui cine va suferi? Trimite-va cuvîntul lui și le va topi pre êle, sufla-va vîntul lui și vor cură apele” (BB, Ps. 147, 5-8). Folosirea moldovenismelor: *omăt* și *a omeți* în *Biblia de la 1688* întărește ipoteza că Dosoftei a participat la revizuirea manuscrisului lui Milescu.

În *Psalmul 148*, în laudele aduse de vechiul psalmist lui Dumnezeu, prin vocea întregii creații, se repetă motivul forțelor răscolite ale naturii din *Psalmul 147*, trezite și potolite la „cuvîntul Domnului”. „Înghețul” și „dezghețul” din *Psalmul 147* afirmă metaforic puterea și bunătatea Creatorului, care pe toate le face și le desface. Textul biblic cuprinde toate elementele iernii geroase pe care le întîlnim și la Dosoftei: „omă-tul lui ca lîna, negura ca cenușa”, „gheața lui ca pînile”, „gerului lui cine va suferi?” (BB, Ps. 147, 5-7). E drept că, pe sugestia biblică, se in-filtrează unele comparații personale din universul casnic: „Cu sîta cînd cerne”, „împietrește apele ca herul” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 147, p. 329). În ardoarea lui mistică, mitropolitul poet înlocuiește viețuitoarele mării, în acest imn al Creațiunii, cu personaje de basm: „Lăudaț pre Domnul, toț bălauri / De pre pămînt și zmei de prin gauri” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 148, p. 331). În acest amestec, e greu să mai recunoaștem „ambianța concre-tă” a Moldovei din vremea lui Dosoftei. Imaginarul biblic este adus la nivelul celui folcloric, de unde rezultă și abundența termenilor populari:

*Lăudaț pre Domnul, toț bălauri
De pre pămînt și zmei de prin gauri.
Lăudați-l, fulgere și focuri,
Și smida ce cade-n toate locuri,
Omeșii și gheșile, și vîntul,
De turbură și-i face cuvîntul,
Măguri, dealuri și lemne cu roadă,
Și chedrii toț, pămă-n cei de coadă,
Gadinile și cu toată hiara,
Și dobitoc de prin toată țara.*

(DOSOFTEI, O. 1, Ps. 148, p. 331)

Această natură plină de viață, păsări și animale de tot felul, cu vege-tație bogată, cu ape revărsate, cu vifore, zăpezi și grindini, dar și cu pomi roditori și cîmpii fertile, figurează, în laudele psalmistului, creația divină, răsplata și pedeapsa oamenilor după faptele lor. Toate aceste imagini naturiste își găsesc justificarea în revelarea puterii divine. Nu e lumea (natura și oamenii) românească aici, cum se afirmă de multe ori și prea apăsător, cu referire la Dosoftei, ci lumea și atîta tot. Cantonată, după Iorga, într-o interpretare autohtonizantă, judecata critică, neluînd în seamă sursa biblică a unor termeni anexați realității românești cu

prea multă ușurință, face din Dosoftei un poet mai puțin important decât este în realitate. Cutremurat, ca și vechiul psalmist, de puțința sau nepuțința omului de a se mîntui, acest poet, prea puțin preocupat de culoarea locală, introducea cîte un animal cum ar fi zimbrul din stema Moldovei, exemplu adeseori invocat, în pădurile, de stejari totuși, pe vremea aceea, din țara sfîntă (v. DB, p. 258). Stejarul apare în numele unor localități dar e pomenit adeseori în *Biblie* nu numai ca nume de loc. Dosoftei e un poet religios patetic, excedat uneori de această ardoare, care-l conduce la un consum prea mare de cuvinte, într-o limbă care avea prea puține. Și le-a creat atunci singur, cînd i-au lipsit cele care îi trebuiau, sau le-a pus pe cele vechi nu numai să sune cum dorea el în vers, dar să și comunice, forțînd sensurile, ceea ce metafora biblică îi cerea.

Putem vorbi, cu destul temei credem, de un sistem de echivalențe ale metaforelor biblice destul de bine încheiat în limba traducerilor românești din secolul al XVII-lea, cu punctul de plecare în textele religioase, manuscrise și tipărituri, din secolul anterior. Nivelul superior al acestei evoluții, cu efecte artistice pe termen lung, îl formează *Psaltirea în versuri* a mitropolitului Dosoftei și *Biblia de la București*. Aceste două traduceri fiind contemporane, compararea lor ne apare obligatorie. Raportarea unui text versificat la unul în proză creează condițiile unei abordări contrastive, care poate aduce clarificări utile în aprecierea alcătuirii și funcționării combinațiilor metaforice. Există în psalmii versiificați de Dosoftei un subtext aluziv, cu ușoare actualizări la realitățile românești, la care se fac, de la Iorga încoace, numeroase referiri⁴⁴. Im-

⁴⁴ Cele mai exagerate opinii în această privință, încercarea de autohtonizare a naturii, oamenilor, împrejurărilor istorice, în psalmii traduși de Dosoftei, le formulează Dan Zamfirescu, în volumul *Contribuții la istoria literaturii române vechi*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, articolul, cu titlul semnificativ, *Dosoftei, poet național*: „Fără a pune la îndoială un moment profunzimea religiozității sale, lectura integrală a *Psaltirii* ne confruntă cu un fenomen straniu: cea mai formală, mai mecanică, mai rutinieră, mai «neinspirată» parte dintr-însa o reprezintă cea strict religioasă, circumscriind dialogul dramatic om – Dumnezeu. Din acest punct de vedere, iconoclastul Argezi a infuzat în psalmii săi moderni o încărcătură «mistică» infinit superioară celei din psalmii lui Dosoftei, dintre care nici unul n-ar putea fi selectat pentru o antologie a misticismului poetic! Imediat însă ce Dosoftei are în față un text încărcat cu imagini de natură, cu echivalențe ebraice ale peisajului moldav, sau originalul îi oferea posibilitatea de a sugera asemenea apropieri, tălmăcitorul devine extraordinar, poezia se încarcă

portanța lexicului care îl susține a fost mult exagerată. Nu pot fi depistate cazurile, cu o relevanță poetică mai mică sau mai mare, care duc la o cât de neînsemnată alterare a conținutului vechilor psalmi. Dimpotrivă, tot ce clădește poetul român vine, de fiecare dată, să întărească ideea biblică, să-i dea, într-o traducere creatoare, artistică, dar fidelă ca sens textului original, un contur care s-o facă mai convingătoare. Elementele cele mai semnificative și mai încărcate de vibrație lirică, cele care formează baza rezistentă din sistemul figurativ al lui Dosoftei, nu trebuie căutate, cu nemotivată sîrguință, *numai* în afara *Bibliei*. Astfel de exemple sînt, de multe ori, întîmplătoare și nu rezultatul unei viziuni organice, care rămîne biblică prin excelență și nu admite suprapuneri. Poate că ar trebui să vorbim, în unele cazuri, de coincidențe rustice și nu de „localizări”. La rîndul nostru, am semnalat, în studiul introductiv la ediția critică a lui N.A. Ursu, un număr de termeni din universul popular românesc folosiți ca accesorii stilistice de Dosoftei: *lup* în loc de *leu* (Ps. 103), *omeți* (Ps. 125), *strungă* (Ps. 99), *pepeni* și *slănină* (Ps. 77), *pominoace*, *colivă dulce* (Ps. 21) etc. Chiar dacă astfel de exemple nu pot fi trecute cu vederea, *Psaltirea* tradusă de Dosoftei este departe de a fi o adaptare sau o localizare românească a vechilor psalmi. Dimpotrivă, cu astfel de cuvinte colorate local, poetul reface, în limba română, imaginea biblică globală, așa-zisele distanțări de original oprindu-se la un nivel lexical superficial, destinat înțelegerii limitate a unei categorii largi de cititori sau de ascultători. De aceea sîntem tentați să vorbim nu de o viziune românească (de altfel exemplele sînt, în comparație cu întregul vocabular al psalmilor, extrem de puține), ci de momente de trăire și de reprezentare particularizată a universului biblic.

cu imagini proaspete, neașteptate, de «localizări» ce-i dau un farmec nespus. Natura biblică, de țară caldă, se colorează românește, cu ierni, geruri, ghețuri; marea se transformă în riuri cu bulboane și smîrcuri, sau în tăuri de pădure; deșertul, în munți cu otavă” (pp. 123-124). Descrierea de aici e identică cu aceea a lui Eugen Negrici din *Expressivitatea involuntară*, ed. cit., p. 48. Am arătat, în altă parte, că toate aceste elemente ale naturii sînt în originalul biblic, chiar și iernile cu ghețuri și zăpadă. Cît despre afirmațiile cu privire la psalmii lui Dosoftei, „dintre care nici unul n-ar putea fi selectat pentru o antologie a misticismului poetic!”, acestea par a fi scoase direct din panoplia propagandei care condamna „misticismul” în literatură pentru a pune în loc „autenticitatea românească a peisajului și a formei”, de parcă acestea n-ar fi creațiile Domnului, care provoacă atît extazul vechiului cît și al noului psalmist.

Aici vin să se așeze și unele aluzii istorice strecurate de Dosoftei în câți-va psalmi dintre care cel mai cunoscut, adeseori citat, în împrejurările cele mai diferite ale vieții, este *Psalmul 136*:

*La apa Vavilonului,
Jelind de țara Domnului,
Acoló ședzum și plînsăm
La voroavă ce ne strînsăm,
Și cu inemă amară,
Prin Sion și pentru țară,
Aducîndu-ne aminte,
Plîngeam cu lacrămi herbinte.
Și bucline ferecate
Lăsăm prin sălci aninate,
Că acoló ne-nrebară
Aceia ce ne prădară
Să le dzîcem viers de carte
Într-acea streinătate,
Că-n svînt muntele Sionul
Cîntări ce cîntam la Domnul.
Ce nu ni să da-ndemînă
A cînta-n țară streină.*

(DOSOFTEI, O. 1, p. 307)

Putem bănuî, în astfel de versuri, o coparticipare afectivă a mitropolitului Dosoftei la o dramă care-l frământase și pe vechiul psalmist⁴⁵. Nota elegiacă a acestui psalm este profund individualizată într-o traducere care nu trădează textul biblic.

Surprinzătoare au apărut unora cuvintele lui Dosoftei care nu aparțin regimului climatic torid al țării sfinte, dar caracterizează iernile aspre din țara sa natală. Aceasta a condus la ideea că „Palestina lui Dosoftei este bîntuită de ierni scitice”⁴⁶, atît de greu suportate de Ovidiu la Pontul Euxin. Am observat că în psalmii 147 și 148, astfel de termeni: *omăt, gheață, sloi de gheață, ger, dejgheață* sînt justificați de prezeția lor în textul biblic⁴⁷. Există însă și situații, puține, cînd această motivare

⁴⁵ Calificarea de „excepțional poet politic”, acordată de Dan Zamfirescu (*op. cit.*, p. 124) lui Dosoftei, cu referire la *Psalmul 136*, nu poate fi admisă.

⁴⁶ Nicolae Manolescu, *Istoria critică*, p. 17, după Eugen Negrici, *Expresivitatea involuntară*.

⁴⁷ Vasile Radu și Gala Galaction, care traduc *Biblia* din ebraică și greacă, utilizează aceiași termeni, afirmînd astfel o tradiție stabilită în secolul al XVI-lea, pe care Dosof-

lipsește, ca în *Psalmul 125*, care devine în final un adevărat pastel rustic cu înțelesuri alegorice:

*Și ne-ntoarce, Doamne, cu tot pleanul
Ca omeții când să rump la anul
De austrul ce suflă cu călduri,
De cură părauă-n toate laturi.
Ceia ce ș-au sămănat cu plînsuri,
S-or bucura secerînd cu rîsuri;
Ceia ce mîrg sămînînd cu jele,
Ș-vor culege veseli mănunchele.*
(DOSOFTEI, O. 1, p. 290)

Mîhnirile și bucuriile cultivatorului de pămînt de pretutindeni, dependent de capriciile timpului, trec cu fidelitate și naturalețe din textul biblic în acela al poetului român: „Întoarce, Doamne, robimea noastră, ca pîraiele în austru! Cei ce samănă cu lacrimi, cu bucurie vor secera. Mergînd mergea și plîngea puind semințele lor. Și venind vor veni cu bucurie ridicînd znopii lor” (BB, Ps. 125, 5-8). Atragem atenția că, doar cu o singură excepție – „omeții când să rump la anul”, adaptarea condiției meteorologice de trecere la sezonul ploilor, care umflă apele în sudul secetos al Palestinei, la „omeții” care se topesc brusc la noi primăvara – Dosoftei traduce foarte fidel acest psalm. Nu uită nici măcar „snopii” din final, numiți și „mănunchele”, în Moldova (v. DLR, t. VI, fasc. a 4-a, p. 250). Comparația dezvoltată din textul biblic are un profund înțeles alegoric, pus cu grijă în evidență chiar de Dosoftei: „Așia va fi și la învierea morților, de toate părțile îi va aduna Dumnedzău pre toți, cine-ș la ce ș-au agonisit”⁴⁸. *Omeții* („Ca omeții când să rump la anul / De austrul ce suflă cu călduri”, în care este reprodusă sintagma biblică atît de lapidară: „ca pîraiele în austru”) sînt instrumentul stilistic cu care Dosoftei nu urmărește atît o localizare, efect secundar și întîmplător, cît întărirea imaginii biblice. Poetul mitropolit, interesat să ilustreze intensitatea fenomenului, forțează imaginea apelor dezlănțuite la topirea zăpezilor, vizînd un înțeles moral simbolic: răsplătirea semănătorului (dreptcredinciosului) cu roadele bune sale purtări. Dosoftei tra-

tei doar o continuă fericit în secolul al XVII-lea. „Iernile scitice” din psalmii lui Dosoftei sînt doar o frumoasă iluzie critică.

⁴⁸ Ediția Bianu, 1887, p. 441.

duce psalmii urmînd o certă vocație de poet, stăpîn deplin pe mijloacele sale artistice. Localizările sînt un instrument și nu un scop. Ele nu se fac în afara sau împotriva textului biblic, ci pentru a-l susține.

Foarte concludente, din punctul acesta de vedere, sînt imaginile sîngeroase, de neînchipuită violență, macabre, escatologice, de care este plină *Biblia*, pentru înspăimîntarea celor păcătoși. Ele își regăsesc aceleași dimensiuni augmentative, hiperbolice, în interpretările lui Dosoftei din psalmi. Prin excelență poet religios, Dosoftei va păstra intact îndemnul biblic, de la începutul *Psalmului 77*, dar va aduce un spor de cuvinte, rostite parcă din amvon, cu intenții moralizatoare explicite:

Oamenii miei [= norodul meu, BB], să-m luați aminte

Legea ce v-am dat, și la cuvinte.

Să vă plecați, ce-am dzîs să-nțelegeți,

Cuvinte din rostu-mi să culegeți.

Că din rostul meu voi scoate pilde

Și ciumilituri, ce voi deșchide,

Din bătrîni luînd începătură,

Precum ați înțeles din scriptură.

(DOSOFTEI, O. 1, Ps. 77, p. 175)

Dosoftei dezvoltă, în această mărturie de credință, ce-a „înțales din scriptură”, apăsînd pe cuvîntul *pilde* pe care îl găsim în toate traduceri anterioare, pînă la *Biblia de la București*, din care extragem primele două versete: „Luați aminte, norodul meu, la lînga mea, plecați urîchea voastră la graiurile gurii mele! Deșchide-voi în pilde rostul meu, răspunde-voi întrebări[i] de-nceput” (BB, Ps. 77, 1-2). De la început ne atrage atenția, în textul lui Dosoftei, cuvîntul *ciumilituri*, prezent și în prefața *Psaltirii*⁴⁹. Definiția pe care o dă Dosoftei „ciumiliturii”, lămurind termenul slavon **цѹмилѹриѹ**, ne pune pe drumul unei bune înțelegeri a modului în care a tradus mitropolitul fondul metaforic al psalmilor, în general, nu numai alegoriile la care se face referirea direct: „**цѹмилѹриѹ** este ca și ciumiliturile, cînd altă grăiești și altă să-nțalege”⁵⁰. Dosoftei are tendința, în psalmii pe care îi traduce, să „cimi-lească” (v. DA: *cimili*), adică „să explice”, „să lămurească” înțelesurile mai enigmatice. Figurile lui de stil devin mai explicite și nu mai înde-

⁴⁹ Dosoftei, *Psaltirea în versuri*, ed. Ursu, 1974, p. 19.

⁵⁰ *Idem*.

părtate de textul biblic original. De aceea a întărit termenul *pildă*, din *Psalmul 77*, cu *ciumilitură*.

Exemplele care ilustrează această tendință sînt numeroase. Semnificative sînt, printre altele, scenele sîngeroase, atît de frecvente în *Vechiul Testament*, în care cei care apără „legea” se confruntă violent cu cei care n-o recunosc, au uitat-o sau sînt de altă credință. Aceasta este, de fapt, istoria Israelului după *Biblie*, așa cum este ea parcursă și în psalmi: „Și au pus lui Iacov mărturie, / Să-i stea legea-n Zráil cu tărie” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 77, p. 175). Dosoftei citește însă *Psaltirea* cu conștiința lui de creștin ardent și de slujitor al bisericii. Imaginile lui se întăresc și se dezvoltă, de aceea, cu sugestii care vin, în traducerea sa poetică, și din alte părți ale *Bibliei* decît din *Psaltire*, unele chiar și din *Noul Testament*. Ceea ce pare anacronism: „Păgînii să peie din svînta lui țară, / Să nu mai rădicesc în creștini ocară” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 9, p. 28), este doar o lectură profetică, chiar în psalmii foarte strîns fixați pe istoria veche a Israelului, cum sînt psalmii lui Asaf (v. traducerea augmentată de Dosoftei a *Psalmului 77*). O influență a *Apocalipsei* străbate cînd scrie aceste versuri cutremurate de gîndul pedepsei divine care-i așteaptă pe cei ce „hulesc” sau încalcă „legea”:

*Apele sta cu sînge-nchegate,
Și fîntînele toate-ncruntate.
Le-au prăvălit izvoarele-n sînge,
Să n-aib-a bea-n sete ce-i va strînge.*
(DOSOFTEI, O. 1, Ps. 77, p. 178)

Traducerea lui Dosoftei este apropiată de versiunea șcheiană și de aceea a lui Coresi: „Și întoarse în sînge riurile lor și fă[ntă]rile lor să nu bea” (PS. SCH., p. 251); „Și întoarse în sînge rîurile lor și fîntînele lor, să nu bea” (COR. PS., p. 333). *Biblia de la București* confirmă traducerea din secolul al XVI-lea: „Și întoarse în sînge rîurile lor și șipotele lor, pentru ca să nu bea” (BB, Ps. 77, 49). În psalmul lui Dosoftei este reluată ideea și îngroșată: „Le-au prăvălit izvoarele-n sînge, / Să n-aib-a bea-n sete ce-i va strînge”. Se realizează, în felul acesta, o adevărată obsesie a sîngelui, pusă în relief de aglomerarea a nu mai puțin de trei sintagme în care, direct sau sugerate de o determinare neechivocă, apele devin sînge: *cu sînge-nchegate*, *fîntîni încruntate* [= însîngerate], *izvoare prăvălite în sînge*. Nucleul figurativ, *sîngele* din vechiul psalm, se dezvoltă

în forme monstruoase, invadează întreaga lume căzută în păcat, instalează o viziune escatologică prin însetare. Recurențe din textul Sfântului Ioan Teologul⁵¹ ajung în psalmii versificați de Dosoftei, care se distanțează, prin îngroșare, de cei vechi. În *Apocalipsă* sîngele ia proporții cosmice, cînd „izvoarele”, „rîurile” și „marea” se prefac în „sînge ca de mort” (*Apoc.* 16, 3-4), iar *Desfrînata cee mare, numită Babilonul, umblă beată de sînge, pe o fiară cu șapte capete și cu zece coarne*: „Și am văzut o femeie beată de sîngele sfinților și de sîngele mucenicilor” (*Apoc.* 17, 6). Elemente escatologice se găsesc în mai mulți psalmi ai lui Dosoftei, în care baza psalmică este întregită de cea apocaliptică. Și în *Psalmul* 76, care trebuia citit împreună cu *Psalmul* 77, apare obsedant imaginea terifiantă a apelor „închegate cu sînge”:

*Cînd te-ai pogorît la dinș într-acea țară,
Toate apele cu sînge să-nchegară.
Și cu urlete ploi mare vărsa tare,
De herbea undele-n bezne ca-n căldare.*

(DOSOTEI, O. 1, Ps. 76, p. 174)

Se dovedește din nou că poetul român, cînd face „completări”, considerate, în general, ca invenții care îi aparțin, se folosește, de fapt, de versete din alte cărți ale *Bibliei* decît *Psaltirea*. Traducătorii *Bibliei de la București* se conformează mai riguros textului vechiului psalmist: „Văzură-te apele, Doamne, văzură-te apele și să spămîntară, turburără-se beznele, mulțimea sunetului apelor” (BB, Ps. 76, 15-16). Toate apele „închegate cu sînge” sînt scoase de Dosoftei din *Ieșirea* (BB, 7, 19): „pre apele Eghiptului și pre rîurile lor și pre iazurile lor și pre mociorîțile lor, și pre toată apa lor adunată și va fi sînge în tot pămîntul Eghiptului, întru lîmne și în pietri” (MLD, BIBLIA 1688, II, 1991, p. 98). Sintagma în care apare sîngele va fi reluată și în versetele următoare: „și premeni toată apa den rîu în sînge” (v. 20); „și era sîngele în tot pămîntul Eghiptului” (v. 21). Imaginile acestea înspăimîntătoare îl vor persecuta, mai tîrziu, și pe Sfîntul Ioan Teologul în *Apocalipsă*, BB, 16, 3-4: „Și al doilea înger turnă năstrapa [= cupa] lui în mare și să făcu sînge ca unui mort, și tot sufletul viu au murit în mare. Și al treilea în-

⁵¹ Într-o însemnare la *Psalmul* 86, Dosoftei scrie: „am lungit cuvîntul luînd din *Apocalipsis*” (Ediția Bianu, p. 295).

ger au turnat năstrapa lui în râuri și în izvoarele apelor, și să făcu sânge”. Dosoftei combină sursele, imaginându-și fierberea apocaliptică a apelor: „De herbea undele-n bezne ca-n căldare”. *Biblia de la București*: „Și să pîrjoliră oamenii cu pîrjol mare, și huliră numele lui Dumnezeu” (*Apoc.* 16, 9).

Degradarea cosmosului, în „viziunile oribile și terifiante”⁵² ale lui Dosoftei din *Psalmul 77*, pornește tot din izvoarele biblice arătate. Reținem o corespondență în literatura română pe tema descompunerii, a degradării naturii, care captează atenția poeților români mult mai târziu, abia în perioada modernă, în versurile lui Bacovia, fără tangențe biblice, și în poezia lui Arghezi, mai aproape de literatura sacră. Fugiții din Egipt (v. *Blestemele* lui Arghezi) se îndoiesc de Domnul și sînt pedepsiți cu asprime, cad pradă zoologiei inferioare, după ce li s-a luat mai întîi apa:

*Muște cînești le-au trimis să-i pișce,
Și-ntr-așternut broaște să le miște.
Cu gîndacii i-au sterpit de poame,
Cu lăcusta i-au băgat în foame,
Și cu smida le-au făcut scumpete,
Și viile le-au întors în sete.
Murii le-au bătutu-le cu brumă,
Și de dobitoc n-au rămas urmă,
Că le-au ucis grindina și focul,
De le-au perit averea cu totul.*

(DOSOFTEI, O. 1, Ps. 77, p. 178)

Traducerea lui Dosoftei este asemănătoare cu toate textele consultate de noi (PSALT. SCH., COR. PS., BB, Ms. 4389). Vom trimite, de aceea, numai la textul corespunzător din *Biblia de la București*: „Trimise la ei muscă cîinească și-i mîncă pre ei, și broască, și strică pre dînșii. Și dède pălicionii roadele lor și ostenêțele lor lăcustei. Ucise cu grindină via lor, și dudele lor cu bruma. Și dède la grindină dobitoacele lor, și avêrea lor focului” (BB, Ps. 77, 50-53). Tot *Psalmul 77* amintește de ordonarea binecuvîntărilor pentru cei drepți și de blestemele sub care intră cei care încalcă „poruncile Domnului” așa cum sînt ele statuate în *Deuteronom*:

⁵² N. Manolescu, *Istoria critică*, p. 17.

„Să nu ieși den toate cuvintele care eu poruncescu ție astăzi” (BB, *Deut.*, 28, 14). „Musca cîinească” și „broaștele în așternut” reprezintă natura degradată de boală și de anomalii ale firii, celelalte pedepse reprezintă ceea ce astăzi numim calamitate naturală, teroarea comunităților agrare: „Sămînță multă vei scoate la cîmpu și puțină vei aduce, pentru căci mănîncă pre êle lăcustele. Vie vei răsădi și o vei lucra, și vin nu vei bea, nice te vei veseli dentru ea, pentru căci va mînca de tot pre ea viêrmele” (BB, *Deut.*, 28, 38-39). O viziune țărănească a naturii unește toate aceste texte, în care nenorocirea se măsoară la fel, dominante fiind apa, focul și dușmanii recoltelor în general.

Un foarte concludent exemplu în acest sens ni-l oferă și *Psalmul 104*, în care se fac din nou trimiteri la *Exod*: robia și ieșirea din Egipt sub protecția minunilor dumnezeiești („voiu înmulți sîmnele mîle și ciudêsele în pămîntul Eghiptului”, BB, *Exod.* 7, 3), pentru a-i determina pe egipteni să-i lase pe fiii lui Israel să plece către țara promisă, „ce țîne Hanaanul din dzile bătrîne” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 104, p. 240). Apele din rîuri sînt transformate în sînge, cu efecte îngrozitoare, care îi dau lui Dosoftei, de fiecare dată pregătit să îngroașe moștenirea din vechii psalmi, posibilitatea să creeze contraste inedite, din care nu lipsesc accentele ludice. În mantia imperială joacă broaștele:

*Toate apele le fece crunte,
De-au murit tot peștele de frunte.
Izvorît-au broaște-n toată țara,
De să va-ntr-înș pomeni ocară,
Că și la-mpăratul giuca-n haine,
Pren sicrie și prin toate taine.*

(DOSOFTEI, O. 1, Ps. 104, p. 241)

Pasajul corespunzător din *Biblia* de la 1688 este succint: „Întoarse apele lor spre sînge și omorî peștii lor; scoase pămîntul lor broaște în cămărilor împărățiilor lor” (v. 28-29). Nu sînt schimbări esențiale în Ms. 4389: „Întoarse apele lor în sînge și omorî peștii lor. Fiêrse țara lor cu broaște pren cămărilor împărățiilor lor”. Micile deosebiri se datorează textului original: grecesc (BB), slavon (Ms. 4389). Acest fapt explică apropierea dintre Ms. 4389 și traduceri anterioare (PSALT. SCH., COR. PS.), făcute din slavonește: „Întoarse apele lor în sînge, și omorî peștii

lor. Fiiarse (*fierbu*, COR. PS.) țeara lor de broaște în vistiiarele împăraților”. *Vistiar* are aici înțelesul de „dulap” pe lângă cel de „cămară”, „ascunzătoare de obiecte prețioase”, ca și *sicriu*, cu același înțeles în limba română veche și populară. Când Dosoftei, care traduce tot din slavonă, scrie că broaștele „giuca-n haine, / Pren sicrie și prin toate taine” nu vrea să spună altceva decât că broaștele se înmulțiseră așa de mult, datorită minunii dumnezeiești, încât pătrunseseră pînă și în locurile tănuite în care împăratul ținea odoarele. Poetul are însă umorul, deloc involuntar, de a pune broaștele să joace în „garderoba” imperială, realizînd un contrast de efect. Traducerea continuă cu alte două imagini ale dezagregării, reproduse de Dosoftei cu destulă exactitate din textul biblic: „Muște cînești le-au trimis cu ace, / Și de mûșini n-ăvea-ncătro face”. În BB, Ps. 104, 30-31: „Zise și veni muscă cînească și mușite în toate hotările lor”. Sugestii ale decrepitudinii larvare, cei doi termeni: *muște cînești* și *mușite* (PS. SCH., COR. PS.) se regăsesc în diverse variante, în toate traducerile, pînă la cele moderne: „veniră tăuni și fînțari în toate hotarele lor” (R-G, Ps. 105, 31).

Dintre toate versiunile, vechi și moderne, numai aceea a lui Dosoftei implică o semnificație în plus, cea de „*ocară*”: „De să va-ntr-înș pome-ni *ocara*”, care-i permite traducătorului o mai profundă subliniere a umilinței și rușinării împăratului.

Configurația rurală a imaginilor biblice din *Psalmul 104* îi convenea cel mai bine traducătorului român din secolul al XVII-lea, care le tălmăcește, detaliind cu mare aplicație, fără să denatureze textul sfînt:

*Ploaia, smida le-au împlut și focul,
De-au țara ars ș-au bătut cu totul.
N-au scăpat de vii rodiuă viță,
C-au și scoarța ros de pre mlădiță.
Smochinii toț ce făcea roadă
Smida strică, și tot pom de coadă.
Trimisă lăcustă și omidă
De mîncară ce-au rămas de smidă,
Cît n-au rămas nemică verdeață
De otavă, de buriană creață,
Și le bātu toată pîrga-n țară,
Și de-averea lor să scuturată.*

(DOSOFTEI, O. 1, Ps. 104, p. 241)

Față de textul *Bibliei de la București* („Puse ploile lor grindină; foc arzînd în pămîntul lor. Și lovi viile lor și smochinii lor și zdrobi tot lemnul hotarului lor. Zise, și veni lăcustă și omidă cărora nu era număr. Și mîncă toată iarba în pămîntul lor, și mîncă toată roada pămîntului lor”, BB, Ps. 104, 31-33), amănuntele lui Dosoftei precizează proporțiile dezastrului: „au bătut cu totul”, „au și scoarța ros de pre mlădiță”, „mîncară ce-au rămas de smidă”, „n-au rămas nemică verdeață / De otavă, de buriană creată”. Toate acestea dovedesc o bună observare a naturii și o reală însușire de a reține catastroficul, spre care îl împingea pe Dosoftei viziunea vechiului psalmist ce se întemeia pe aceea din *Ieșirea* (cap. 8-9), plină de detalii terifiante. Pînă la poetul român ajung și ecouri din *Apocalipsă*, cartea din *Noul Testament* scrisă pentru a aprinde spaima de judecata de apoi în inimile acelor care nu urmau cuvîntul Domnului. Ne rezumăm doar la un singur exemplu.

Dosoftei supralicitează efectele grindinei din textul *Psalmului 104*, folosind pînă la epuizare amănunte din *Ieșirea*: „Și zise Domnul cătră Moisi: «Întinde mîna ta în ceriu și va fi piatră pre tot pămîntul Eghiptului: pre oameni, și pre dobitoace și pre toată iarba ce iaste pre pămînt» (BB, 9, 22)”. În dialogul Dumnezeu – Moise din *Ieșirea*, motivul grindinei pedepsitoare, blestemul dintotdeauna și spaima cultivatorilor de pămînt, este reluat obsesiv în versetele 23-25: „23: Și întinse Moisi mîna în ceriu și Domnul dăde glasuri și piatră și cură foc pe pămînt: și ploă Domnu piatră preste tot pămîntul Eghiptului. 24: Și era piatra și focul văpăind întru piatră și piatra era multă foarte-foarte, carea ca aceasta nu s-au făcut la Eghipt de cînd s-au făcut pre el limbă. 25: Și lovi piatra în tot pămîntul Eghiptului den om pînă în dobitoc și toată iarba cea den cîmpu au lovit piatra și toate lîmnurile de pren cîmpi le-au sfărîmat” (MLD, BIBLIA 1688, II, p. 106). Traducînd psalmii, călugărul Dosoftei are viziuni apocaliptice cînd e vorba de pedeapsa păcătoșilor, urmărit, atunci cînd textul vechiului psalmist îi permite, nu atît de natura aspră „de acasă, cu furtuni teribile și ape învolburate”, cum se afirmă cu prea multă insistență, cît de imaginea cerului care revarsă mînia lui Dumnezeu, cu ape însîngerate și grindini. *Biblia 1688, Apoc.*, cap. 8, v. 7, 8 și 10: „7: Și cel dentîu înger au trîmbițat, și să făcu grindină și foc amestecat cu sînge și să aruncă pre pămînt; și a treia parte de copaci au ars, și toată iarba verde au ars. 8: Și al doilea înger au trîm-

bițat, și ca un munte mare cu foc arzându-se să aruncă în mare și să făcu a treia parte den mare sînge [...]. 10: Și al treilea înger au trîmbițat, și căzu den ceriu stea mare, arzînd ca o făclie, și căzu preste a treia parte a rîurilor și preste izvoarele apelor”. În traducerea psalmilor, textul lui Dosoftei se resimte adesea de ecourile unor astfel de repetiții, de catastrofe îndeosebi, frecvente în mai multe locuri din *Biblie*.

Procedeul se regăsește exemplar și în *Psalmul 82*, în care întîlnim sugestii din *Cîntecul Dorei*. Acest psalm, din ciclul celor atribuiți lui Asaf, este unul dintre cei mai încărcăți de istorie din întreaga *Psaltire*, cu referiri exacte la bătălii celebre, consemnate în mai multe cărți ale *Vechiului Testament*. Atrage atenția mai ales bătălia de pe rîul Chișon – „părul lui Chis”, în versiunea lui Dosoftei – care face obiectul unei descrieri detaliate în *Judecătorii*. Din aceste precizări, cap. 4, aflăm ce s-a petrecut la Chișon. Carele greoaie („900 de cară de fier”, BB, 4, 3) ale generalului Sisera, în luptă cu Barac, se împotmolesc în apele revărsate și nămolose ale rîului: „Și voiu aduce cătră tine la pîrîl Chison pre Sisara, boiarenul puterii lui Iavin, și carăle lui și mulțimea lui și-l voiu da pre el întru mîna ta” (BB, *Jud.*, 4, 7). Pasajul capătă o formă poetizată în *Cîntarea Dorei* (BB, *Jud.*, 5, 20-21): „Den ceriu s-au rînduit stêțele, den rînduiala lor s-au rînduit cu Sisara. Pîraiele Chison i-au scos pre ei, pîraiele Cadimin, pîraiele Chison. Călca-va de tot pre el su-fletul meu cel tare!”.

În BB, *Psalmul 82*, dușmanii lui Israel „făcură-se ca balega pămîntului”, pedepsiți pentru că batjocoriseră „jîrtăvnicul lui Dumnezeu”. Psalmistul cere, pentru ispășirea acestei nelegiuiri, o moarte degradantă și dispariția totală prin foc, prevestire apocaliptică: „Dumnezeul meu, pune-i pre ei ca pre o roată, ca trestia despre fața vîntului, ca focul carele va arde dumbrava, ca para care va arde munții” (BB, Ps. 82, 12-13). Dosoftei sporește degradarea fizică a dușmanilor pieriți în luptă: „pologi să dzaică, / Muștile mûșini într-însă să facă” și mărește dimensiunile prăpădului prin foc:

*Răpedzi-i, Doamne, din deal ca roata
Și-i prăvălește să-i calce gloata.
Ca măciulia fulgi să le cadză
Și ca pădurea focul să-i ardă.*

*Din față vicol să-i prăvuiască,
Din dos pojarul să-i ocolească,
Și de deasupra să-i baț cu smidă,
Cînd vor da fuga, să dea-n osîndă.*
(DOSOFTEI, O. I, Ps. 82, p. 190)

Folosind cu imaginație creatoare metafora biblică, Dosoftei scrie versuri memorabile, punînd în mișcare tabloul static din versiunea originală. Calitatea imaginilor este dată de adaosurile sale. În exemplul de mai sus, poetul român mută centrul de greutate către un amănunt revelator, transformîndu-l pe Dumnezeu într-un fel de titan, care-i „răpede” (în această verbalizare trebuie căutat dinamismul întregului tablou) pe dușmani „din deal ca roata”, „prăvălindu-i” sub picioarele „gloatei”. Metonimia „măciulia” pentru trestia care dă în fulgi sporește sugestia flăcărilor în care își sfîrșesc zilele jefuitorii „carii grăiră să-ț prade-n țară”.

Versurile lui Dosoftei urmăresc îndeaproape, după cum am văzut, pe cele ale vechiului psalmist, fără să se producă o suprapunere totală cu sursa, ceea ce ar fi fost de altfel imposibil și nici măcar de dorit într-o traducere artistică fidelă a înțelesurilor profunde din textul original. Pentru a depăși limitele unui limbaj sufocat de un tenace conservatorism lingvistic, mitropolitul moldovean se folosește, în scopuri evanghelizatoare, de întărire a credinței, de mijloacele de persuasiune, mai subtile, ale poeziei. Pune poezia în slujba credinței și credința în slujba poeziei românești, pe care o îmbogățește în latura ei mistică. Două sînt, în *Psaltirea în versuri*, cauzele importante ale „abaterilor”, ca să le numim așa, cu un cuvînt poate nu dintre cele mai potrivite, de la traducerile tradiționale. Pe de o parte, fapt de multă vreme observat, începînd cu I. Bianu, este vorba de efectul constrîngerilor prozodice și, pe de altă parte, de schimbări în viziunea poetică, rezultate prin atragerea, în construcția imaginii, a unui număr mare de detalii în plus față de textul original. Acestea întăresc atmosfera populară și fac mai accesibile abstracțiunile biblice⁵³.

⁵³ G. Călinescu definea astfel, în *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*, cu cuvinte fericite, scrisul lui Dosoftei: „Dar mai ales Dosoftei are acea curgere mieroasă a limbii, densitatea de lichid greu a frazei, *materialitatea vorbei* (s.n.) care dau mi-reasmă mîhnirilor abstracte” (CĂLINESCU, IST., p. 55).

Înălțarea și coborîrea omului, temă biblică centrală, pe scara ascultării poruncite de Dumnezeu creaturii sale preferate, în și la porțile paradisiului, ca și existența postparadisiacă au loc într-un relief familiar, în traducerea lui Dosoftei a *Psalmului 101*, efect vizibil în modul de a recepta nu numai darurile Domnului, dar și muștrarea divină: „De fața minii tale, / Ce mi-ai dat de sus la vale” (DOSOFTEI, O. 1, p. 230). Compararea cu textul din *Biblia de la București*: „căci rădicîndu-mă, m-ai surpat” (BB, Ps. 101, 11-12) face evidentă o tendință melioristă la Dosoftei, parcă mai încrezător în posibilitățile de recuperare morală a omului care, așteptînd mîntuirea, nu se „surpă”. Acceptarea pasivă a destinului, dedusă din porunca biblică a ascultării neșovăielnice, combinată cu *ethosul* românesc, dobîndit în anumite condiții istorice, reduce dimensiunea dramatică a existenței umane, în imaginarul lui Dosoftei, și domolește teroarea pedepsei printr-o infuzie de speranță în viața veșnică, de după moarte, într-o reconciliere universală, patronată de Dumnezeu: „Iară tu, Dumnedzău svinte, / Tot ești Domn, ca și mainte, / Și trăiești pre aședzare / Ca cela ce ești Domn tare” (DOSOFTEI, O. 1, p. 231), egal cu sine, neabătut de valul schimbărilor, ca omul și ca universul. Cuvîntul *așezare* de aici dă un anume sens duratei, la nivelul lexicului popular, opunîndu-se *ne-așezării*, care face mereu necesară intervenția lui Dumnezeu pentru a asigura, omului și tuturor urmașilor lui, o veche făgăduială: „Să s-aședze cu vecie / Și să-ș rădice sămîntă să-ț slujască cu credință” (DOSOFTEI, O. 1, p. 231). Într-un orizont de așteptare întemeiat pe un mod de viață țărănească străveche, conceptele istorice și filozofico-religioase își caută lexicul potrivit cu mentalitatea rurală și păstorească a comunităților vechi. Pentru credinciosul lipsit de orice apriorism dogmatic religios, reprezentarea cea mai cunoscută a lui Dumnezeu este aceea a „bunului păstor”, călăuzitor al „neamurilor”, precum cel dintîi, al turmelor sale. În viziunea lui Dosoftei, oamenii, împreună cu toate cîte sînt „lucrate de mîna” lui Dumnezeu, pe pămînt și în înaltul cerului, se schimbă. Evenimentele istorice, distrugerea, robia locuitorilor și rezidirea, la întoarcerea din exil, a Sionului, în mod simbolic Israelul, în *Psalmul 101*, cad în al doilea plan, formează un fel de fundal pînă la care ochiul neexperimentat nu mai poate pătrunde⁵⁴.

⁵⁴ Paul Zumthor observă că „poezia medievală ține de un univers care ne-a devenit

În schimb, orice credincios va înțelege repede, din textul lui Dosoftei, că viața lui pe pământ e trecătoare, iar Dumnezeu este veșnic. Folosindu-se de un material apercceptiv extrem de limitat (*haina veche, veșmîntul* din traduceri anterioare), Dosoftei va scrie, pe ideea biblică, împăcat cu acest destin, un adevărat poem al perisabilității lumii pentru a scoate mai bine în relief veșnicia, puterea și nemărginirea lui Dumnezeu, folosind admirabil universul țărănesc concret⁵⁵:

*Și tu, Doamne, cu cuvîntul
Dintăi ai urzît pămîntul,
Și ceriurile ce-s nalte
Sînt de mîna ta lucrate.
Acelea toate s-or trece
Iar tu tot vei petrece.
Și ca haina ponosită,
Cînd le-a hi vremea sosită,
Li s-a destrăma făptura
Din hire [= firele toarse], ca vechitura.
Și li-i depăna ca tortul,
De să vor schimba cu totul.
Iară tu, Dumnedzău svînte,
Tot ești Domn, ca și mainte,
Și trăiești pre aședzare
Ca cea ce ești Domn tare.*

(DOSOFTEI, O. 1, Ps. 101, p. 231)

Din lexicul semnificativ pentru imaginarul lui Dosoftei reținem, mai întîi, din versurile citate, opoziția *trece-petrece* și cuvîntul *tort* 'fir tors de in sau de cînepă', prins în comparația „li-i depăna ca tortul” [= zilele dinaintea unui sfîrșit ineluctabil]. Cu un vocabular sărac, poetul scoate efecte poetice remarcabile, nemaiîntîlnite pînă la el. Mitropolitul folosește în rimă împerecherea *trece-petrece* nu numai din necesități prozodice, cum s-ar putea crede, ci mai ales pentru a realiza o imagine cît mai pătrunzătoare, capabilă să convingă, prin capacitatea ei plastică și

străin” (*op. cit.*, p. 41). Cu atît mai mult „universul” veterotestamentar „a devenit străin” omului modern.

⁵⁵ Reproducem aici pasajul corespunzător din *Biblia de la București*: „De-nceput tu, Doamne, pămîntul ai întemeiat și faptele mînilor tale sînt ceriurile. Acelea vor peri, iară tu vei rămînea, și toți ca haina să vor vechi. Și ca o învăltoare învăli-vei pre ei și se vor premeni. Iară tu același ești, și anii tăi nu vor lipsi” (BB, Ps. 101, 26-28).

sonoră, într-o dispută dogmatică, așa cum este aceea a raporturilor între omul trecător și slab, supus ispitelor, și Dumnezeu cel Veșnic, Atotputernic proteguitor și desăvârșit Călăuzitor. Dosoftei vorbește în *Psaltirea în versuri* nu numai ca predicator, dar și ca poet înzestrat cu o dezvoltată conștiință artistică, pusă în serviciul misiunii sale religioase. Acest dăruit om al bisericii gândește ca preot, dar se adresează credincioșilor, în *Psaltirea în versuri*, ca poet. Din multiplele sensuri ale verbului *a trece*, Dosoftei îl alege pe cel mai potrivit cu propriul său discurs despre existența finită a omului, cu tot ceea ce îl înconjoară, „toate *s-or trece*”, în opoziție cu Dumnezeu, singurul care „*va petrece*”. Interferența câmpurilor semantice ale celor două cuvinte (*trece*, *petrece*⁵⁶) creează o anumită ambiguitate de esență poetică, factor important în atenuarea tentei didactice a psalmului. Acest joc de cuvinte captează atenția receptorului și-l determină să mediteze, cu propria sa fantezie și sensibilitate, la raporturile dintre creator, definit prin durata veșnică, și întreaga sa creațiune, supusă, mai devreme sau mai târziu, prefacerilor și pieirii. Mai mult decât în textul original, Dosoftei are în preajma sa coparticiparea activă a cititorului. Dacă din *Biblia de la București* aflăm că „svatul Domnului în veac rămîne” (BB, Ps. 32, 11), Dosoftei îl atrage pe cititorul aceluiasi pasaj din *Psaltire*, folosindu-se de semantismul bogat al cuvîntului *petrece*, într-o legătură directă, afectuoasă și de durată, cu Dumnezeu: „Iară sfatul ce gîndește Domnul / *Va petrece*-n veci preste tot omul” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 32, p. 74). Accentele introduse de nuanțele de înțeles ale aceluiasi cuvînt pot deveni chiar mai lumești: „Din gunoi rădici în slavă / Pre mișel [= sărac] fără zăbavă, / De-l pui să șadză cu craii / *Să-ș petreacă* dulce aii, / Cu boierii și cu gloată / *Să-ș petreacă* viața toată” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 112, p. 260). Astfel de exemple, mult mai numeroase, lasă o impresie puternică de inedit, pe care unii cercetători ai poetului, derutați de polisemantismul unor termeni

⁵⁶ Transcriem din *Dicționarul Academiei* sensurile care ne interesează: „**Trece** [...] 2. I n t r a n z. A dispărea, a pieri (4), a se stinge (după o bucată de vreme); a înceta să mai existe, a lua sfîrșit; a se sfîrși, a se isprăvi” (DLR, T XI, Partea a 3-a, T, p. 567); „**Petrece** [...] 2. I n t r a n z. (Învechit) A se menține (1), a dăinui. [...] 6. R e f l. (Învechit și popular) A se sfîrși, a se termina; a se epuiza; a dispărea” (DLR, T VIII, Partea a 2-a, P, p. 510).

cum sunt cei citați, au crezut că textul *Psaltirii în versuri* este de o reală bogăție lexicală. Dacă vrem să vorbim de luxurianță în vocabularul lui Dosoftei, aceasta e de altă natură.

Dosoftei reactivează, din bogata sevă semantică a unor termeni populari, sensuri poetice latente, cărora le sporește, cu ajutorul imaginilor casnice, forța emotivă. Referindu-se la viața trecătoare a oamenilor, cu tot ceea ce-i înconjoară, vechiul psalmist spune: „toți ca *haina* să vor vechi” (BB, Ps. 101, 27). Urmărind ideea biblică, Dosoftei dezvoltă enorm comparația din textul sacru („et omnes sicut vestimentum veterascent”⁵⁷), transformând-o într-o adevărată alegorie a „destrămării” întregii creații „urzite”, cu „mîna” sa, de Dumnezeu în zilele *Facerii*. Această viziune, mai mult meșteșugărească decît apocaliptică, despre sfîrșitul lumii se întemeiază, în imaginarul său, pe terminologia țesăturului: *a urzi, haină, fir, a depăna, tort, destrăma, vechitură* ‘haină uzată’. Cuvintele înșirate, fiecare în parte și toate la un loc, alcătuiesc o uriașă sinecdocă a fragilității și destrămării. „Trăiește pre *aședzare*”, neschimbător în hotărîrile sale, doar Dumnezeu. Credinciosului nu-i rămîne decît să-i „slujască cu credință” pentru a putea, la rîndul său: „Să s-aședze cu vecie”, sub pavăza celui Atotputernic, „Domn tare”, cum îl numește Dosoftei. Această forță a cuvîntului, grupat în arii onomasiologice întinse, la fel de surprinzătoare și astăzi, după atîta exercițiu poetic, n-o mai întîlnim și la urmașii lui Dosoftei, autori de *Psaltiri* versificate, dintre care doar doi au oprit atenția criticii recente, Teodor Corbea și Ioan Prale⁵⁸.

⁵⁷ *Vulgata*, Ps. 102, 26.

⁵⁸ Poate pentru a justifica o absență, Mircea Scarlat face următoarea mențiune asupra celor doi traducători, în antologia sa de *Poezie veche românească*, Editura Minerva, București, 1985, p. 217: „O prelucrare integrală în versuri românești a *Psaltirii* a realizat și Teodor Corbea, în 1720. Deși fluentă, prelucrarea aceasta – lipsită de privilegiul tipăririi – n-a avut ecou. Ultima versificare notorie a *Psaltirii* a tipărit-o Ioan Prale, în 1827”. Mult mai bogate sînt informațiile oferite de Al. Alexianu, în *Istoria poeziei române de la 1570 la 1830. Antologie*, vol. II, 1710-1768, Editura Porto-Franco, Galați, 1993, pp. 25-31. Numărul de *Psalmi* traduși și versificați de Teodor Corbea este mult mai mare în *Antologia* lui Alexianu decît în altele, iar comentariile sale, nescutite de exaltări sentimentale, sînt adecvate. Eugen Negrici reproduce în *Poezia medievală în limba română*, Craiova, 1996, printre numeroasele *Texte-reper* din volum, în mare măsură o antologie, trei din *Psalmii* traduși de Corbea (după Bianu, *Introducere, Psaltirea*

3. Urmașii

Psalmii versificați de Dosoftei nu i-au adus acestuia, cum ne-am fi așteptat, urmași direcți. Poezia cultă românească a beneficiat prea puțin, vreme îndelungată, de o prezență care putea fi mult mai fertilă în condițiile unei vieți culturale cu o capacitate de receptare sporită a fenomenului literar în general și a liricii religioase în speță. În locul unui reviriment al psalmului ca poezie de gen, care să ducă mai departe ceea ce începuse cu atîta strălucire Dosoftei, au intrat în circulație orală imitațiile și adaptările unor anonimi bine intenționați, îndeobște psalți bisericești. Dintre aceștia, unul singur este foarte cunoscut în prima jumătate a secolului al XIX-lea, Anton Pann⁵⁹. Aceasta este zona populară și folclorică a receptării. Din nefericire însă, atît Corbea cît și Prale, autorii unor traduceri versificate ale *Psaltirii*⁶⁰, se află departe, sub raportul realizării artistice, de ilustrul lor înaintaș. Versificator destul de îndemînat, mai ales atunci cînd folosește metrul popular, traducătorul transilvănean nu poate depăși handicapul unei imaginații prea puțin creatoare, încît locul comun proliferază în versurile sale, fără alt rezultat decît îndepărtarea de sursă. Putem aduna, numai dintr-un singur psalm – și l-am ales pe cel mai cunoscut, *Psalmul 136*, – o seamă de banalități în care curgerea bună a versului se sufocă în detaliul nesemnificativ, întocmai ca o apă limpede în mîlul aluvionar de la revărsare. Acest psalm

în versuri, 1887) și doi din Ioan Prale (*Psaltirea*, Brașov, 1827). Laurențiu Ulici reține în ampla sa antologie (10 volume), *O mie și una de poezii românești*, I, Editura Du Syle, București, 1997, doar cele opt versuri ale mitropolitului Dosoftei, inspirate de *Psalmul 132*, fără nici un regret că a trecut cu vederea *Psalmul 136*, mult mai important pentru dezvoltarea artistică a poeziei românești.

⁵⁹ *Versuri muzicești ce să cîntă la nașterea mîntuitorului nostru Is. Hs. și în alte sărbători ale anului*, București, Tip. Mitropoliei, 1830, în cinci ediții, cu titlul schimbat, pînă la cea din urmă: *Versuri sau cîntece de stea ce să cîntă la nașterea Domnului nostru Is. Hs.*, București, Tip. Pann, 1852. Pentru răspîndirea și receptarea psalmilor lui Dosoftei, în sec. al XVIII-lea și al XIX-lea, pînă la „folclorizarea” unora dintre ei, vezi bogata *Notă asupra ediției* semnată de N.A. Ursu, Dosoftei, *Psaltirea în versuri*, Iași, 1974, pp. XXIV-XLIII.

⁶⁰ *Psaltirea* versificată de Teodor Corbea a rămas în manuscris. Cu mai multe șanse, traducerea lui Ioan Prale vede lumina tiparului: *Psaltirea prorocului și împărat David*, prefață de Vasile Popp, tip. Șobeln, Brașov, 1827.

evocă, în formă alegorică, pedeapsa meritată a celor vinovați de o nedreptate istorică (înrobirea Israelului de către babilonieni). Justiția se îndeplinește „După faptă și răsplată”, ca în cunoscutul proverb, pe care îl găsim la Dosoftei într-o surprinzătoare formulare ironică: „Că ți să va-ntoarca darul,/ Cum ne-nchini tu cu păharul”.

„Fata Vavilonului cea ticăloasă” (BB, Ps. 136, 11), prin care vechiul psalmist înțelege Babilonul („Filia Babylonis misera”⁶¹), va pieri cu toată stirpea, fără să fie cruțați nici măcar copiii, după legile crunte ale războiului din *Vechiul Testament*. Se pare că sfârșitul *Psalmului 136* i-a cam stingherit pe traducătorii români, care oferă mai multe versiuni, cele mai distanțate una de alta fiind ale lui Dosoftei și Corbea:

Dosoftei

*Tu, fată vavilonească,
Răul va să te înlenească!
Va fi ș-acela-n ferice
Ce-ț-va veni să te strice,
Că ți să va-ntoarca darul,
Cum ne-nchini tu cu păharul,*

Cînd cuconii tăi de ziduri

Vor zdrobi-i ca nește hîrburi.

(DOSOFTEI, O. 1, p. 308)

Corbea

*A Vavilonului zeu fată
Iaste mult ticăloasă iată!
Fericit e carele ție
Va răsplăti în curăție
Acia a ta, oh, răsplătire,
Caria tu noao cu mărire
Ai răsplătit, Doamne svînte,
Și dulcele nostru părinte.
Fericit e care pruncii tăi
Îi va apuca și cu bătăi
Degrabă de piatră îi va lovi
Și îndată îi va istovi.*

(I. Bianu, *Introducere,
Psaltirea în versuri,
1887, p. LV*)

Să se fi gîndit Teodor Corbea, om destul de învățat și de umblat prin lume⁶², la Iștar (Ishtar), cînd scria, în finalul *Psalmului 136*: „A Vavilo-

⁶¹ *Vulgata*, Ps. 137, 9.

⁶² Vezi N. Cartoian: „Teodor Corbea a fost un cărturar de seamă” (*Istoria literaturii române vechi*, București, 1980, p. 416). De reținut în special bunele sale cunoștințe de latină, dovedite și în realizarea unui dicționar latin-român (*Dictiones latinae cum valachica interpretatione*). Cea mai de seamă înfăptuire a sa este traducerea în versuri a *Psalmilor*: „Mai importantă însă pentru literatura românească – constată Cartoian – este

nului zeu fată”? Zeitate emblematică la mai multe popoare din Orientul Mijlociu, „stăpînă a cerului și protectoare a maternității”⁶³ și a războiului mai târziu, „fata zeu” din traducerea lui Corbea, simbolizînd întregul Babilon, devine ținta „răsplătirii” cu aceeași măsură a crimelor comise împotriva Israelului de către babilonieni. Anularea „fertilității”, prin dispariția zeiței și lapidarea pruncilor ei, face din Babilon o cetate pe vecie moartă⁶⁴. Reține atenția, în traducerea lui Corbea, sporirea supliciului tinerilor sacrificați, prin adaosuri care contrazic laconismul textului sacru: „Beatus, qui tenebit, et allidet parvulos tuos ad petram” (*Vulgata*, Ps. 137, 9). În sursele românești consultate de noi (PSALT. SCH., COR. PS., BB), se folosește, pentru această acțiune represivă, verbul *a prinde*. Corbea recurge la verbul *a apuca* [= a prinde și a ține cu violență și rapiditate, a înhăța, a înșfăca], adăugînd însă nefericite compliniri: „cu bătaie degrabă de piatră îi va lovi și îndată îi va istovi”. Cu astfel de mijloace, un omor virtual, simbolic, este coborît la nivelul unei triste realități. Mai aplicat la text, în traducerea aceluiași psalm, se dovedește a fi, pînă la un punct, Ioan Prale, oricîte ciudățenii, ridiculizate de G. Călinescu⁶⁵, se află în versurile sale. Finalul alegoriei justițiere din

Psaltirea versificată și dăruită de el însuși bisericii românești din Brașovul unde ofi-
 ciasse serviciul divin tatăl său, după cum aflăm din nota finală: «S-a dăruit sfintei bise-
 rici a Brașovului de dumnealui pan Theodor Corbea vel pisariu i canțilar al prea puter-
 niciei imperatorii moschicești, în anu 1725, luna mai zece dni (zile)»” (*Ibidem*, p. 417).

⁶³ *Dicționar enciclopedic*, III, H-K, Editura Enciclopedică, București, 1999, p. 271.

⁶⁴ Asupra răspîndirii mitului puterii și extraordinarelor însușiri ale zeiței Iștar, vezi Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 66 și urm., din care extragem acest fragment: „Cît despre Inanna, omologată cu Iștar, akkadiana, și mai târziu cu Aștarte, ea se va bucura de o «actualitate» culturală și mitologică niciodată atinsă de vreo altă zeiță a Orientului Mijlociu. La deplinul ei apogeu, Inanna – Iștar era atît zeița dragostei cît și a războiului, adică stăpînea viața și moartea; pentru a indica plenitudinea puterilor sale se zicea că e hermafrodită (*Ishtar barbata*). Personalitatea sa era perfect conturată încă din epoca sumeriană, și mitul său central constituie una din cele mai semnificative creații ale lumii vechi”. Din povestea captivantă a zeiței, M. Eliade mai reține un amănunt, pe cale îl r-
 cordăm, stimulați de Corbea, la „zeul fată” din *Psalmul 136*: „odată cu dispariția zeiței, reproducerea umană și animală sînt total întrerupte”, puțînd lua „proporții cosmice” (*Ibidem*, p. 68).

⁶⁵ Autorului *Istoriei literaturii române de la origini pînă în prezent* îi stîrnește in-
 teres mai mult „pitorescul omului” decît opera sa și de aceea preferă să-i facă un remar-

Psalmul 136 se află, și în versiunea lui Prale, într-o prea sonoră și pă-mîntescă „bătaie”: „Fericit acela încă, ce lua-va la pălit, pîc: feciorii tăi de stîncă”. Respectînd rigoarea textului biblic („Cînd cuconii tăi de ziduri / Vor zdrobi-i ca nește hîrburi”), Dosoftei se dovedește neîntrecut, și în această împrejurare, în folosirea fabulosului popular în construcția imaginilor.

Citind, mai mult amuzat decît critic, din versurile originale ale lui Prale, G. Călinescu se arată mai degrabă bine dispus decît indignat atunci cînd exclamă: „Stihuirea lui Prale e îngrozitoare”. În 1824, poetul tocmai îi oferise mitropolitului Veniamin Costache noul său „metod” de scriere a limbii române, recomandîndu-i în versuri năstrușnica sa izvodire: „Vă rog s-o voiți, / Cînd urînd priimiți. / Grădină florue, / Aneobicinue...” (CĂLINESCU, IST., p. 96). Reproducînd în *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent* cîteva versuri din *Viața și vitejia lui David (Psalmul 151, necanonice)*⁶⁶, criticul își schimbă opinia despre versificator, notînd laconic: „Totuși versurile sunt aici mai luminate” (*Ibidem*). De fapt, se recunoaște cu ușurință imensa strădanie a lui Prale, care traducea probabil din grecește, să nu iasă prea mult, cum avea tendința, în afara stilului biblic tradițional fixat în limba română prin *Biblia de la București*, preluat și dezvoltat în *Biblia de la Blaj* a lui Samuil Micu (1795)⁶⁷. *Psalmul 129*, pe care îl cităm în întregime, este doar una dintre dovezile care pot fi aduse în acest sens:

cabil portret lui Prale, pentru a ajunge la concluzia: „Sucit ca și opera fu omul” (CĂLINESCU, IST., p. 96), reproducînd de fapt caracterizarea lui Eminescu din *Epigonii*: „Prale firea cea întoarsă”.

⁶⁶ *Psalmul 151* (necanonice), tradus în PSALT. SCH. și COR. PS., orînduit fiind la sfîrșitul *Psaltirii*, nu se află în BB printre cei cuprinși în cartea cu acest titlu, ci la începutul textelor necanonice („*Ascunsele cîte ce-s la jidovi*”) cu precizarea: „Acest Psalm de însuș David iaste scris și afară den numărul celor 150 de psalmi, cînd sîngur s-au bătut cu Goliath”.

⁶⁷ Prale cunoștea bine *Biblia* lui Micu, așa cum rezultă din această însemnare a lui Aron Pumnul, *Lepturarii rumânești*, tom IV, partea I, Viena, 1864, p. 104: „la 1819 călători la Petruburg cu episcopul Varlaam, cînd s-a tipărit acolo *Biblia rumânească* a lui Clain seau Micul”.

Prale

*Din adîncuri, Doamne, strigaiu cătră tine,
Auzi, Doamne, versul, care-l scot din mine.
Urechile fie-ți a-mi lua aminte
La versuitura cea cu rugăminte.
Spre nelegiuite de vei privi, Doamne,
Cine suferi-va, că ai mila, Doamne.
Pentru nume rabdu-ț, sufletul meu, Doamne,
Așteaptă pe vorbă-ț: nădejdea lui, Doamne!
Din zori Israilul, din zori pîn-în noapte,
Să nădăjduiască, spre Domnul, că poate;
Că-i la Domnul milă, multă mîntuire,
Pre Israil scapă-l de neleguire.*

(Prale, Psaltirea, Ps. 129, f. 72^v)

BB

*Den adîncuri strigaiu ție, Doamne,
Doamne, ascultă glasul meu!
Facă-se urechile tale păzind la glasul rugii mîle.
De vei lua aminte fărădelegile, Doamne,
Doamne, cine va suferi?
Căci lîngă tine iertarea iaste, pentru numele tău îngăduiiu-te, Doamne.
Îngădui sufletul meu la cuvîntul tău, nedejdui sufletul meu pre Domnul,
De la straja de dimineață pînă în noapte; de la straja de dimineață nedejduiască
Israil pre Domnul.
Căci lîngă Domnul e mila și multă mîntuire lîngă el.
Și el va mîntui pre Israil den toate fărădelegile lui.*

(Ps. 129, 1-8)

Simpla alăturare a textelor scoate repede în evidență superioritatea (fidelitate, cursivitate, plasticitate) *Psaltirii* versificate de mitropolitul moldovean în secolul al XVII-lea:

Dosoftei

*Dintr-adînc Ț-am strigat, Doamne svinte,
Și să mi-audz glas de rugăminte.
Și-ntr-audzul tău, Doamne, s-agiungă
Glasul meu cel ovilit de rugă.
Că de ne vei pune, Doamne, -n față
Răul, nu vom putea sta de greață
Denaintea ta, de grea muștrare,*

Nice vom scăpa de la certare.
 Ce cu mila ta să-m radz din carte
 Greșelele ce-m fac răutate.
 Că eu, Doamne, prin svîntul tău nume
 Răbd suddlmi de la păgîni pre lume.
 Și sufletul meu cu drag te-așteaptă,
 Până vei veni-n vremea de plată
 Și-n cuvîntul tău mi să topește,
 Doamne, sufletul de te dorește.
 Din strajea din zori și până-n noapte
 Să-ț priveghe creștinul cît poate,
 Din strajea demineții cu somnul
 Să radzâme Isrâil la Domnul,
 Că Domnul cu mila sa ne-așteaptă,
 Ca să dea pentru noi de-agiuns plată.
 Și va răscumpăra Israilul
 Din fărâdelegi preste tot șirul.
 (O. 1, p. 294)

Ioan Prale s-a bucurat, în epoca sa, de o anumită celebritate, s-ar putea spune. Pentru traducerea *Psaltirii* îl laudă, mai întâi, V. Popp, în „prefața” volumului, scrisă sub forma unei lungi epistole către poetul ieșean, fapt deloc lipsit de importanță: *Cătră cinstit dumnealui Ioan Prale, autorul Psaltirii în versuri*. Aflăm din această scrisoare că existau relații mai vechi între moldoveanul Prale, poet și traducător, cu preocupări lingvistice, mai mult sau mai puțin fanteziste, și Vasile Popp⁶⁸, cum își semnează acesta prefața din 1827, recomandîndu-se ca reprezentant „al frumoaselor măestrii a Filosofiei și Meditiinei Doctor”. Prale îi încredințase doctorului transilvănean, cu cîtva timp înainte, două manuscrise. Cel dintîi cuprindea, după cum afirma chiar autorul în această pseudoprefață⁶⁹: „Metodul acela al scrierii cu mai puțințele litere, și cu

⁶⁸ T. Maiorescu menționează ironic în *Observări polemice* (1869): „Pe lîngă acest faimos literat (Prale, n.n.) aflăm pe dr. Vasile, sau cum zice d. Pumnul: *Văsiliu, Pop*” (Titu Maiorescu, *Opere* I, Ediție, note, variante, indice de Georgeta Rădulescu-Dulgheru și Domnica Filimon, Studiu introductiv de Eugen Todoran, Scriitori români, Editura Minerva, București, 1978, p. 122). Aron Pumnul transcrie numele doctorului transilvănean: *Văsiliu*, iar autorul semna Vasile Popp.

⁶⁹ Din cauza unor amănunte intime, care nu-și aveau loc într-o prefață (doctorul își cere scuze petru că n-a răspuns la timp autorului, care aștepta părerea sa despre „ambele manuscrise”), precum și a stilului epistolar, am folosit și termenul de „pseudoprefață”

mai sigură pronunție” și al doilea, *Psaltirea în versuri*. La drept vorbind, în această așa-zisă „prefață”, autorul face doar câteva referiri la cartea de care se ocupă. Prale, ni se spune, merită mulțumiri pentru opera sa (elogiul este indirect, prin receptor), ocupînd locul al treilea după Dosoftei și Corbea în traducerea versificată a *Psalmilor* și lasă calea deschisă poezilor care vor urma. Din nou o diminuare a meritelor, prin împingerea realizării actualului traducător către generațiile viitoare, căroro le-a rămas un „cîmp destul de larg, în care să-și deprindă duhul și în care să-și arate istețimea, până vor ajunge la înălțimea ideilor [...] *Psaltirii*”⁷⁰. Autorul nu spune un lucru esențial: dacă Prale a ajuns la această „înălțime”. În schimb, are cele mai bune cuvinte despre Dosoftei, în care găsește întruchipat „spiritul poetic” al moldovenilor: „totuș începătura poeziei întru adevăr singur moldovenilor să cuvine”. Motivarea este următoarea: „Dositeiu, mitropolitul Moldaviei, mișcat fiind dinlăuntru, luînd toată greutatea asupra sa, au intrat într-o cale pe care nimeni dintre români încă nu călătorisă, și prefăcu toată *Psaltirea* în versuri după chipul și stilul care grăia atuncea moldovenii”⁷¹. Lista alcătuită de Popp a personalităților literare din Moldova⁷² începe cu Dosoftei, continuă cu Alexandru Beldiman, Constantin Conache, Nicolae Dimache și Gheorghe Asachi, pentru a se încheia cu Prale⁷³.

pentru acest text, publicat de Aron Pumnul în *Lepturariu*, IV, p. 107, sub titlul: *Înălțimea ideilor cuprinse în Psaltire. Însămănătatea poeziei în cărțile sînte spre deșteptăciunea sîmțemintelor religioase-morale*. Se vede din acest titlu și dintr-o precizare alăturată cu privire la importanța limbii latine că *Psaltirea* versificată de Prale nu formează obiectul cercetării lui Vasile Popp decît în al doilea rînd, preocupările lui fiind mult mai largi.

⁷⁰ Urmează digresiuni lungi și savante de istorie, poetică, filologie, literatură universală și română în care scopul inițial, recenzarea cărții lui Prale, se pierde. Citatele noastre sînt din „Prefață” lui Popp la volumul publicat în 1827, și nu din *Lepturariul* lui Pumnul, în care acesta intervine prea mult în textul original, în sensul unor necesare clarificări, dar și pentru a-și impune propriul său punct de vedere în îmbogățirea limbii române cu cuvintele necesare și în ortografie. Popp: *pronunție, alcătuirea Psaltirii, ambe manuscrisele, condiție, slobod, praxis, ceasuri* etc. (*Psaltirea*, 1827, f. 1^o) / Pumnul: *pronunță, cumpunerea psăltirii, îmbele acele mînăscrise, cundăciune, liber, praxă, oare* etc. (Pumnul, *Lepturariu*, IV, 1864, p. 107 și urm.). Concepția lui Pumnul despre scrierea și îmbogățirea limbii române e mai radicală decît a lui Popp.

⁷¹ *Psaltirea în versuri*, 1827, f. 2^o.

⁷² *Idem*, f. 3^o.

⁷³ În *Observări polemice*, „Convorbiri literare”, august 1869, T. Maiorescu își va începe diatriba împotriva lui Aron Pumnul, care umplea paginile *Lepturariului* cu prea

Lîngă acest „literat”, ne amintește T. Maiorescu, în *Observări polemice*, îl „aflăm pe dr. Vasile... Pop”, în vecinătate semnificativă cu poetul, în paginile *Lepturariului*⁷⁴, ca unul care i-a acordat tot creditul la apariția *Psaltirii în versuri*. De fapt, atunci cînd Popp trece la exegeza textului tradus de Prale, în singurul pasaj la obiect din „prefața” volumului din 1827, nu face altceva decît să semnaleze, în cinci puncte, fără să demonstreze nimic, remarcabilele contribuții ale traducătorului la îmbogățirea limbii române. Traducerea de către Prale a *Psaltirii în versuri* este cel mai de seamă eveniment din întreaga epocă, se grăbește Popp să mîngîie orgoliul poetului, neezitînd să scrie aceste rînduri complete, total nepotrivite și derutante, prin ridicarea la scară istorică a unor prea modeste merite literare: „I. Titula cărții va sluji istoricilor viitori spre însemnarea acei nefericite epohă, care s-au întîmplat în vremea în care ai scris cartea”. În celelalte puncte sînt reluate idei comune din programele lingvistice reformiste de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui de-al XIX-lea, ale ardelenilor în special, cu privire la îmbogățirea vocabularului, încă sărac, al limbii române. Merite mari are, în această privință, afirmă V. Popp, Ioan Prale: „II. Ai îmbogățit limba românească cu mulțime de cuvinte, care sînt adevărate românești [...]; III. Ai dovedit că limba românească rabdă și compoziții și decompoziții [...]; IV. Ai arătat cum că în limba noastră să poate scrie ori despre ce lucru înalt. Și V. ai arătat că spre îmbogățirea limbii românești nimica nu-i așa trebuincios decît a cunoaște toate dialecturile limbii, întrebuițînd toate acele vorbe care lipsesc [...]; și unde nu ajung nici aceste, să ne împrumutăm de la maica limbii noastre: Limba Latinească”⁷⁵. Din această învălmășeală de principii reformiste s-a ales, pînă la urmă, unul singur: apărarea purității latine a limbii române, care avea,

multă îngăduință, cu o execuție sumară, în baza unor citate selectate tendențios, a „literatului Ioan Prale” (MAIORESCU, O. I, p. 121). Criticul se folosește de o armă redutabilă pentru a-l discredita pe adversar, căruia îi ignoră numele, dar îi reproduce laudele dilatare pe care i le aduce lui Prale, transformat în victimă fără voce: „O notiță biografică ne spune că acest Pralea a fost «cu un spiret plin de artele frumoase: poet, muzic, architect, croitor, ciobotar și aflător de lucruri nouă. Spiretul lui ținea la universalitate»” (*Ibidem*). Ținta nu este neapărat Prale, ci, mai ales, Aron Pumnul, care îl calificase pe poet „bărbat genial”.

⁷⁴ *Lept. IV*, Prale, pp. 104-106, V. Popp, pp. 107-121.

⁷⁵ *Psaltirea în versuri*, 1827, f. 3.

la începutul modernizării ei, atîta nevoie de cuvinte noi. Acestea se puteau crea prin mijloacele interne de îmbogățire a limbii române (derivarea și compunerea), prin folosirea unor cuvinte vechi și populare considerate neaoșe și, „unde nu ajung nici acestea”, se recomanda împrumutul din latină. Se acumulează astfel un fond mare de cuvinte noi, realizat fără o bază științifică temeinică, nerespectîndu-se nici măcar principiile fixate, iar această proliferare rapidă se transformă într-o adevărată primejdie, pe care Popp nu întîrzie s-o dezvăluie comentînd *Psaltirea* lui Prale. Învățăatul doctor ardelean va vorbi atunci de un număr prea mare de cuvinte „de nou făcute”, în *Psaltirea* din 1827. Sfatul pe care îl dă autorului, cu toată delicatețea, de a folosi mai puține inovații lexicale este, din păcate, tardiv: „de ai fi fost ceva mai scîmp [= zgîrcit], poate nu era spre stricăciune”⁷⁶. *Psaltirea*, consultată de Popp în manuscris, va apărea cu un număr mare de cuvinte aberante, pe care nici *Lexiconul după înțelesul din această carte*, publicat la sfîrșit, nu le poate „lumina” prea mult. Cititorul este, în consecință, excedat de inovațiile autorului⁷⁷.

Prale putea oferi în *Psaltirea* sa versificată o fidelă traducere în stilul biblic tradițional. Se vede clar însă că era bîntuit de gînduri mult mai înalte. Și, în afară de aceasta, nu temperanța era cel mai bun sfetnic al poetului. Unele scăderi ale traducerii sale au fost sancționate, cu destulă exactitate, fapt peste care unii critici au trecut cu prea mare ușurință, de binevoitorii lui contemporani, cum ar fi Pumnul și Popp. Cel dintîi afirmă în notița biobibliografică din *Lepturariu rumânesc*, IV, cu trimitere la „prefața” lui Popp: „a compus toată *Psăltirea* în versuri nu prea nimerite după măsura poetică și după curăția limbei (vezi despre acestea § 22)”⁷⁸. Marea lui greșală, neobservată nici de Pumnul, nici de Popp, pentru că împărtășeau, de cele mai multe ori, cel puțin teoretic, același punct de vedere cu poetul, mai lipsit de moderație, este că *Psaltirea* în versuri din 1827 apare, din cauza înnoirilor introduse în limbă de autor,

⁷⁶ *Idem*, punctul III din prefață, f. 3’.

⁷⁷ Vezi și *Însemnarea tipografului*, care își declină orice răspundere, la sfîrșitul cărții: „Această formă și chip a zăuirii s-au făcut după însuși pofta autorului”.

⁷⁸ Vezi *Lepturariu*, IV, p. 104. T. Maiorescu, care citează această „notiță biografică”, reține numai elogiile exagerate aduse poetului de Pumnul și Popp, nu și observațiile pe care aceștia le fac asupra *Psaltirii* versificate de Prale (cf. MAIORESCU, O. 1, 1978, p. 121).

ca un hibrid inacceptabil. Aceasta afectează profund valoarea estetică a traducerii lui Prale, chiar și atunci cînd putem vorbi de versuri „mai luminate”, cum le califica G. Călinescu pe cele din *Psalmul 151*. Un exemplu edificator ni-l oferă, printre atîtea altele, *Psalmul 136*: „La pîrăul Vavilon, acolo șezum și plînsăm, / Cînd gîndeam cătră Sion. În desișul de sălci pusăm, / Pre organe spînzuriș. Că-ntreba-tu-ni-au aice, / Carii ni-au luat șărbiș de cîntări vorbe: prin scripce”.

Uneori, Prale face lucruri cu totul surprinzătoare. Dar cu ce sacrificii? Forțează limba, fără să-l putem vedea, nici măcar întrezări, în versurile pe care le scrie, pe poetul modern, care nu mai vrea să se supună limbii, ci s-o stăpînească în mod absolut, în virtutea forței sale creatoare, care-i acordă drepturi discreționare asupra mijloacelor poetice de comunicare. Ioan Prale nu pare însă deloc preocupat să realizeze un program estetic, ci mai curînd să desfășoare deliberat unul filologic. Rezultatele încăpățînării sale de a reforma limba, activitate care a tulburat multe minți ale cărturarilor români din epocă, se văd și în traducerea *Psaltirii*, din păcate tocmai acolo unde își aveau cel mai puțin locul. Aproape că nu există psalm, de la cel dintîi („Psalm 1. Versul întîiu”), cum precizează autorul, și pînă la *Psalmul 151* (necanonic), în care greutăți de tot felul (sintactice, morfologice și lexicale) să nu se opună gratuit înțelegerii lesnicioase a textului: „Fericit ne dat bărbatul, în necredincioșasc sfatul. / Și în strîmbul drum nu stară, și perzosul jilț nu-l vrară” (Ps. 1, 1). Limba în care traduce Prale *Psalmii* nu lasă nici o impresie artistică și pare mult mai veche decît a mitropolitului-poet din secolul al XVII-lea: „Ferice de omul ce n-a merge / În sfatul celór fără de lege / Și cu răii nu va sta-n cărare, / Nici a ședea-n scaun de pierdzare” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 1, p. 11).

Atenția unor critici importanți, ca Titu Maiorescu și G. Călinescu, s-a oprit, cu un interes diferit, citind *Psaltirea în versuri* a lui Prale, la *Psalmul 151*, intitulat de Aron Pumnul în *Lepturariu IV: Vieața și vitejia lui David*⁷⁹. După mulți ani, G. Călinescu se arată interesat mai ales

⁷⁹ În volumul lui Prale, titlul este mai puțin narativ decît cel din *Lepturariu* și răspunde, în formularea autorului, mult mai exact intenției de a explica prezența acestui psalm necanonic la sfîrșit, după numărul cunoscut de psalmi canonici: *Psalm, afară de cei 150. Asupra lui Goliat*, o prescurtare a titlului mai lung, de fapt o precizare marginală din vechile psaltiri (PSALT. SCH. și COR. PS.): „Aceasta cîntare în lature scrisă e lu

de latura pozitivă a realizării artistice din acest *Psalm* și reține doar prima lui parte, idilică și păstorească, scrisă „în versuri mai luminate”. În alte condiții, Titu Maiorescu fusese atras numai de partea negativă, umbrită de excesele lingvistice din traducerea lui Prale, citind câteva versuri din *Psalmul* 84, cam neconcludente, și finalul *Psalmului* 151, mai potrivit cu intențiile polemice ale criticului junimist:

*Eșii spre întîmpinare, la cîl de alt neam om mare.
Și întru a sa ciungime, suduē-mă cu asprime.
Iar zmulgîndu-i lung-lat-taiul, pre Criș ceva mai scurtaiu-l.
Și am rădicat ocara, din israilească țara.*

(Prale, Ps. 151, versiunea originală, 1827)

În 1864, republicînd acest psalm în *Lepturariu*, Aron Pumnul, nemulțumit de versiunea lui Prale, nu ezită s-o supună unor „îndreptări” substanțiale, dînd la tipar, am spune, o versiune personală, mai clară și mai fluentă decît cea din volumul autorului, atît din punct de vedere grafic, cît și prozodic și sintactic, restabilind ceva din „măsura poetică” încălcată de autor în versurile „nu prea nimerite” ale traducerii. Subliniem intervențiile lui Pumnul în textul lui Prale:

*Eșii spre întîmpinare
La filisteanul cel mare
Și pentru a lui ciungime
Sudui-mă cu asprime
Ear smulgîndu-i lung-lat-taiul,
Pre Criș ceva mai scurtaiu-l.
Și am ridicat ocara
Și așa am scăpat țara.*

(Prale, versiunea Pumnul, *Lepturar* IV)

De fapt ce-i reproșază Maiorescu lui Prale? Comportarea „ciudată”, acreditată de o anecdotă (reluată și de G. Călinescu) răspîndită la Junimea de Alecsandri⁸⁰. În concluzie, scriitorul nu e „un bărbat genial”,

David și afară de seama 150 de cîntece. Cîntare cînd singur luptă-se cu Goliadu” (Ps. 151, COR. PS., pp. 604-605). Textul din BB este asemănător. Pumnul scoate din detaliile cuprinse în sursele biblice folosite un titlu laic: *Viața și vitejia lui David*, fără să-l numeroteze, întocmai cum procedează și traducătorii *Bibliei de la București*, pentru a sublinia, și în acest mod, caracterul necanonice al acestui psalm.

⁸⁰ MAIORESCU, O. I, pp. 121-122.

cum afirmase Pumnul, ci doar un om „ciudat în felul său”, așa cum îi stabilise reputația anecdota cunoscută, confirmată de cele două citate fragmentate de critic (Ps. 87 și Ps. 151) din faimoasa antologie a profesorului cernăuțean, vizat direct, cu o necruțătoare ironie, în acest articol polemic: „Pentru asemenea anecdote era bun Ioan Pralea. Cine ar fi crezut că va ajunge și model de literatură într-un «lepturariu» gimnazial!”⁸¹. Criticul lasă textele lui Prale, bine periate de Pumnul, să vorbească de la sine, după ce, prin largi tăieturi, le dă configurația pe care o dorește, prin alăturarea cât mai compromițătoare a fragmentelor. În cazul citatelor din *Psalmul 87*, Prale este într-o concordanță izbitoare cu textul tradițional al *Bibliei* românești, așa cum îl fixase în secolul al XVII-lea Milescu, pentru *Vechiul Testament*, și ceilalți colaboratori ai *Bibliei de la București*, pentru întregul text, revăzut în secolul al XVIII-lea de Micu, versiune reluată în secolul al XIX-lea, în 1819, în tipăritura de la Petersburg, cunoscută de traducătorul *Psaltirii* din 1827.

Nu e cazul să punem pe seama lui Prale și „ciudățeniile” altora, cum ar fi acest fragment din *Psalmul 87*, citat de Maiorescu: „Doamne, Dumnezeu! mîntuiește-mă, zău! am strigat și noaptea înaintea ta. Între înaintea ta ruga mea; pleacă urechea ta la rugăciunea mea” (BB, Ps. 87, 1-2); „Doamne! Dumnezeu! mîntuiește-mă, / Zău! cum și noaptea Ț-am strigat la grăle. / Între-Ț înainte a mî rugă, bunul: / Urechea Ț-o pleacă rugii mele, unul” (Prale, Ps. 87, r. 1-4). Doar „bunul” și „unul” suplimentează vechiul text.

Stingeritoare apar o serie de rarități lexicale cum sînt: *ciungime*, *lung-lat-taiul*, *Criș*⁸² din finalul *Psalmului 151*, neeliminate din text de Aron Pumnul, semn că le aproba. Versurile lui Prale din *Viața și vitejia lui David* ne duc cu gîndul mai degrabă la hazul mai elaborat, dar avînd o bază populară, din *Țiganiada* lui Ion Budai-Deleanu și la acela mai spontan al lui Victor Vlad Delamarina. O receptare poetică modernă a lui Dosoftei, scriitor fără urmași, uitat printre creațiile unor poeți care nu puteau depăși tiparele populare, se va face abia în poezia lui Eminescu.

Toate argumentele pe care ne-am întemeiat studiul nostru conduc la o singură concluzie: Dosoftei este cel mai important poet religios ro-

⁸¹ MAIORESCU I, 1978, p. 122.

⁸² *Tai* < tc. *tay* ‘balot’, de obicei de blănuri sau de lînă; *criș* ‘voinic, vlăjgan’.

mân. Foarte atent la sensurile adânci ale textului biblic, plin de adorație mistică în fața minunilor dumnezeiești, el își asumă psalmii în limba română ca poet original, capabil să recreeze metaforele vechiului psalmist în versuri de o netrucată muzicalitate arhaică. O anumită concretețe a imaginilor lui Dosoftei, nu neapărat datorată suprasolicitării decurului autohton, i-a determinat pe unii dintre comentatorii *Psaltirii în versuri* să vorbească de incapacitatea acestui scriitor de a reproduce, în limba română, intensitatea trăirilor religioase din vechii psalmi, această parte din traducerea mitropolitului moldovean fiind cea mai „formală”. Prin comparații nepotrivite, s-a insinuat chiar o absență totală a „încărcăturii «mistice»” din versurile poetului mitropolit⁸³. Comuniunea omului cu Dumnezeu poate îmbrăca, însă, multiple fețe și, din fericire pentru literatura română, Dosoftei are un mod personal de a o comunica – exemplele se găsesc peste tot în psalmii traduși de el – în imagini nu o dată memorabile, care nu le anulează pe cele din *Vechiul Testament*, de la care pornește, ci doar le convertește, refăcându-le vigoarea stilistică în limba de adopțiune. Intuiția și imaginația sa plastică îl ajută pe Dosoftei să depășească neajunsurile unei limbi literare sărace, creînd, în primă fază, limbajul poetic românesc, plin de savoare și prospețime populară în perceperea universului biblic, cu ecouri care s-au transmis pînă tîrziu în poezia modernă de inspirație religioasă de la noi.

⁸³ Dan Zamfirescu, *op. cit.*, pp. 123-124.

III. PSALTIREA ÎN CRONICILE ROMÂNEȘTI

Două sînt cauzele care puteau determina orientarea și atenția cronicarilor români spre psalmi. Istorii universale, de genul cronografelor, s-au scris la noi pînă tîrziu. Printre cele mai interesante scrieri care încep să depeze istoria lumii de la Adam, urmînd fidel *Biblia*, este *Letopisețul Țării Moldovei de la zidirea lumii pînă la 1601*, alcătuit de Nicolae Costin, fiul lui Miron Costin, în jurul anului 1700⁸⁴. Într-un astfel de letopiseț, în care *Biblia* era unul dintre cele mai importante izvoare pentru începuturile umanității, receptivitatea la citatul din textele sacre ale creștinătății nu putea fi decît foarte mare. A doua cauză ce înlesnea difuzarea citatelor biblice în scrierile istorice trebuie căutată în caracterul lor moralizator, cu implicații în legislație și chiar în administrație, considerate o consecință a legii divine. Pe această cale crește interesul pentru formulările paremiologice din toate cărțile biblice.

1. Formulări tipizate și citate biblice de esență paremiologică: Grigore Ureche și Ion Neculce

Grigore Ureche, cel dintîi cronicar important care scrie în limba română⁸⁵, se dovedește a fi un bun cunoscător al *Bibliei*, pe care o folo-

⁸⁴ În studiul introductiv, *Viața și opera lui Nicolae Costin*, ediția Nicolae Costin, *Opere I*, de Const. A. Stoide și I. Lăzărescu, cu o prefață de G. Ivănescu, Editura Junimea, Iași, 1976, începutul elaborării acestui letopiseț este fixat între anii 1696-1700, p. LXXXVIII.

⁸⁵ N.A. Ursu suține, cu numeroase argumente, că adevăratul autor al acestei cronici este Simion Dascălul. Vezi studiul, scris cu mare acuritate filologică, *Letopisețul Țării Moldovei pînă la Aron vodă, opera lui Simion Dascălul*, din volumul *Contribuții la istoria literaturii române*, Editura „Cronica”, Iași, 1997, pp. 22-29.

sește, atunci cînd crede că e necesar, ca izvor istoric. Scriind *Letopisețul Țării Moldovei* de la descălecat pînă la Aron Vodă, cronicarul mărturisește un interes legitim pentru țările din jur și, în primul rînd, așa cum era de așteptat, pentru Polonia, țara în care își făcuse studiile și în care avea bune relații. E semnificativ faptul că acest expozeu istoric începe cu Polonia, după cum se vede chiar din titlu: *Povéstea și tocmala altor țări, ce sîntu pinprejur, cum nu să cade să nu poménim, fiindu-ne vecini de aproape. Întăi, cumu-i Țara Leșască*. Explicația numelui țării vecine este scoasă din *Cosmografia* lui Gerard Mercator⁸⁶, pe care cronicarul a putut s-o cunoască încă din vremea școlarității sale în Polonia, pentru că, așa cum observa P.P. Panaitescu, „dintre toate cosmografiile, aceasta a avut cea mai largă răspîndire ca manual școlar și îndreptar pentru negustori”⁸⁷. La data cînd își scrie Grigore Ureche *Letopisețul...*, spre sfîrșitul vieții⁸⁸, cronicarul își va fi împropățat vechile lecturi cu cele din *Biblie*. Puțin înainte de mijlocul secolului al XVII-lea, credibilitatea unor date de istorie și geografie se putea întemeia încă pe autoritatea cărții sfinte, acceptîndu-se cu ușurință, cum este și cazul lui Grigore Ureche, apropiieri neîntemeiate între spații geografice, etnice și istorice fără legătură între ele: „Pentru acéia îi zicu Țara Leșască, pentru că mai de demultu o au fostu chiemîndu-o așa dipre numele lui Leh, fiiului lui Elisei, nepotul lui Iavan, carile întăi acela au lăcuit pre acéle locuri”⁸⁹. Contactele cu textele biblice intermediare de surse străine în cronica lui Grigore Ureche ne interesează mai puțin. Mai relevante sînt pasajele în care gîndirea moralistului se întemeiază direct pe textele scripturale.

Grigore Ureche își întrerupe din loc în loc firul povestirii pentru a oferi cititorului lecții de morală în spirit biblic. Primul care primește mustrare severă este regele polon, înfrînt de Ștefan cel Mare în codrii

⁸⁶ G. Mercator, *Atlas sive cosmographicae meditationes de fabrica mundi*, Duisburg, 1595.

⁸⁷ Vezi detalii în *Introducere* la Grigore Ureche, *Letopisețul Țării Moldovei*, ediție îngrijită, studiu introductiv, indice și glosar de P.P. Panaitescu, ediția a II-a revăzută, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1958, pp. 41-43. P.P. Panaitescu citează și edițiile: Amsterdam, 1628 și 1630, și traducerea franceză, Amsterdam, 1607.

⁸⁸ N. Iorga, *Istoria literaturii românești*, 1925, p. 285.

⁸⁹ Grigore Ureche, *op. cit.*, p. 121.

Cosminului (1497), învinuit de călcarea jurământului și de nedreptatea făcută domnului țării vecine. Această primă „Certare” are titlul în slavonă (ceea ce ar indica un model de la care se pleacă) și în română: *Nacazanie silnim, adecă certarea celor puternici*, și prelucrează un verset din *Psalmul 1*, combinat cu altul din *Psalmul 2*: „Că știe Domnul calea dreptilor, iar calea necredincioșilor va pieri” (B 1968, Ps. 1, 6). Consecința acestei afirmații generale poate fi urmărită în finalul psalmului următor: „Luați învățătură, ca nu cumva să se mînie Domnul, și să pieriți din calea cea dreaptă, cînd se va aprinde degrab mînia lui” (Ps. 2, 12). Este exact ceea ce i se întîmplă mîndrului rege polon, Ioan Albert: „Dumnezeu cel dreptu, cela ce ceartă nedreptatea, și înalță dreptatea, cu cîtă certare pedepsêște pre ceia ce calcă jurămîntul. Că acesta Oibrihtu nu spre păgîni, ci spre creștini vrea să facă războiul [...]”. Culpă regelui este aceea a necredincioșilor din psalmii citați: abaterea de la „calea dreptilor” și alăturarea la aceea a „necredincioșilor”, echivalați de cronicar cu turcii. Regele trezește prin această de neiertat faptă mînia lui Dumnezeu și-și atrage pedeapsa cuvenită: „Ci Dumnezeu la atîta lipsă și nevoie îl adusese pre cela ce mergea cu atîta hvală să stropșască țara”, în loc să-l sprijine „pre cela ce să lupta cu vrăjmașii creștinilor, pre carile trebuia cu toții să-l ajutorească”. Hulit pînă și de ai săi („nici ai săi nu-l băga în samă, ci era în zavistia celor de acasă și de batjocura tuturora”), necugetatul rege ajuns în dizgrația cerului, „de inimă rea, puțin de n-au murit”⁹⁰. Această mică narațiune moralizatoare are un incontestabil suport biblic, pe sugestii care vin din *Psaltire* în primul rînd.

Pedepsirea celor răi este tema centrală în aceste fragmente interpolate în narațiunea istorică, „învățătura” din izvor biblic condamnînd, prin „certarea” celor puternici, faptele care-i descalifică și-i duc la „pieire”: „Iani socotêște cum plătește Dumnezeu celor ce fac rău” (*Învățătură și certare*)⁹¹. Toți cei care l-au trădat pe Petru Rareș, întors în țară în a doua domnie, primesc „plată cu sabia”: „după fapta lor cea rea, curîndă vrême le trimisă Dumnezeu osîndă asupră”⁹². În astfel de sentințe ajung ecouri din vechii Psalmi ai lui David, fără ca sursa să fie – și nici nu era

⁹⁰ *Idem*, p. 114.

⁹¹ *Ibidem*, p. 163.

⁹² *Ibidem*.

nevoie – mărturisită, astfel de îndemnuri la pedeapsa faptelor rele ale celor care uneltesc fiind o temă preferată în psalmii regelui poet, care vedea stăpânirea divină, slujită de el cu credință, în felul următor: „Paște-vei pe ele [popoarele cu care se lupta] cu toiag de fier, ca pe vasul olarului le vei zdrobi!” (B 1968, Ps. 2, 9) sau: „Doamne, mîntuiește-mă, Dumnezeuul meu, că tu ai bătut pe toți cei ce mă vreamășesc în deșert; dinții păcătoșilor ai zdrobit” (Ps. 3, 7); „Judecă-i pe ei, Dumnezeule, să cadă din sfaturile lor; după mulțimea nelegiuirilor lor, alungă-i pe ei” (Ps. 5, 10) etc. Vărsătorii de sînge nevinovat vor avea aceeași soartă (Alexandru Lăpușeanul), prilej pentru cronicar pentru a recomanda „celor mari” să judece cu „blîndețe” și cu „dragoste”: „Mai bine ar fi pentru blîndețe să-l asculte și să-l iubască și cu dragoste să-i slujască, decît de frică și de groază să i se plăce” (*Nacazanie, adecă învățătură și certare celor mari și puternici*)⁹³. Învîngînd mentalitatea medievală, elemente de morală creștină vin să încheie și să estompeze, cu o notă pozitivă, tabloul sîngeros făcut de Grigore Ureche pînă aici.

Cînd autorul cronicii dorește să întărească autoritatea discursului său moralizator, recurge la citatul direct din *Biblie*, cum procedează în capitolul *Cînd au prădat lésii Țara Moldovii, 7017 (1509), iulie 15*: „După izbîndă cu noroc ce făcuse Bogdan vodă în Țara Leșască, iată-i veni de la Dumnezeu osînda asupra, cum grăiește și prorocul David, psalm 7: «Lac săpă și-l scurmă și căzu în groapa care au făcut...»”⁹⁴. Este remarcabilă solidaritatea textului lui Grigore Ureche din secolul al XVII-lea cu versiunea din *Psaltirea Șcheiană* și *Psaltirea slavo-română* a lui Coresi (1577): „Pîrău rîmă și săpă și cădzu în groapă ce face” (PSALT. SCH.); „pîrău rim și săpă, și căzu în groapă ce feace” (COR. PS.). BB limpezește textul și-l apropie de structura gramaticală modernă: „Groapă săpă și o adîncă pre ea și va cădea în groapa carea au făcut”. Versiunea din Ms. 4389 este foarte apropiată de aceea din BB: „Sapă groapă și o adîncă și au căzut în groapa care au făcut”. E interesant că într-un timp atît de îndelungat putem întîlni în traduceri românești ale *Psaltirii* formulări atît de asemănătoare. Caracterul paremiologic al acestora influența atît răspîndirea, pentru că devin un bun al unei întregi colecții

⁹³ *Ibidem*, p. 191.

⁹⁴ *Ibidem*, pp. 139-140.

vități de vorbitori, cât și forma în care circulau. Traducerile moderne nu aveau nimic de modificat în cazul acestor formulări aforistice din *Biblie* pentru că ele se regăseau fixate de-a lungul timpului în limba vorbită. Pentru amestecul propriilor lui sentințe moralizatoare cu acelea ale psalmistului, merită să fie amintită și moartea crîncenă a lui Ștefan vodă, feciorul lui Pătru Vodă, ucis de boieri la Țuțora, consemnată de cronicar cu cuvintele inspirate de *Psalmul* 33: „Că cei buni vedem că s-au săvîrșitu bine și lăudat, iară cei răi rău s-au săvîrșitu. (După cuvîntul prorocului la *Psalom* 33, zicîndu: «Moartea păcătoșilor ieste cumplită»”). (*Certare și învățătură*)⁹⁵.

Dincolo de rezultatele în plan stilistic, versetele acestea din psalmi au și o funcție narativă importantă în textul cronicii lui Grigore Ureche. Un exemplu în acest sens ne oferă capitolul *De domnia lui Bogdan vodă cel Orbu și Grozav, feciorul lui Ștefan vodă celui Bun, vă leato 7012 iulie*. Reținem un amănunt semnificativ chiar din prima frază. Acest domn, feciorul lui Ștefan cel Mare, urcat pe tronul Moldovei după stingerea din viață a tatălui său, la 2 iulie 1504, era „puțin dispărîtu [deosebit] de firea tătîne-său” și cu toate că „n-au ajuns anii, iară lucruri mari apucase”⁹⁶. Pe un fundal popular (prințesa cea gingașă și prințul cel urît), Grigore Ureche brodează povestea medievală a unei căsătorii incompatibile, „că au fostu Bogdan vodă grozav la față și orbu de un ochiu”⁹⁷. Gîndind să-și răscumpere rușinea de a fi respins de două ori de prințesa Elisaftha, sora craiului polonez, voievodul moldovean provoacă un șir de războaie nefericite, cu incursiuni de pradă din ambele părți. Bătăliile se poartă atît în Pocuția cît și în Moldova de Sus. Aceste războaie sîngeroase („despre amîndoa pârțile, multă moarte s-au făcut”⁹⁸), declanșate de vanitatea lui Bogdan, sînt puse de cronicar sub incidența sentinței psalmistului, devenită populară: „Cine sapă groapa altuia cade el într-însa”. Sau, cum spune Dosoftei, în prelucrarea poetică a aceluiași verset din *Psaltirea în versuri*: „Cine va săpa groapa altuia să-l surpe / Sîngur ș-va cădea-n rîpă și viața ș-a rumpe”. Versetul 15 din

⁹⁵ *Ibidem*, p. 169.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 135.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 136.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 140.

Psalmul 7 este preluat și de Ion Neculce, într-o formă desăvârșită, de fapt cea în circulație și astăzi, limpede și succintă: „După cum dzice Scriptura: «Cine sapă groapa altuie dă într-însa».

Ion Neculce, autorul acelor faimoase „O samă de cuvinte ce sîntu audzite din om în om”, se dovedește a fi cel mai înzestrat pentru a scrie o istorie „romanescă” a țării sale, cu un talent literar ieșit din comun. Altminteri boier credincios și cu frica lui Dumnezeu, Neculce nu și-a prea petrecut vremea – are de altfel și o viață aventuroasă – cu cititul *Scripturii*. Arareori invocă, și numai interesat, în *Letopiseșul Țării Moldovei de la Dabija-Vodă pînă la a doua domnie a lui Constantin Mavrocordat*⁹⁹, Sfînta Carte. Este convins că „Dumnădzău este tuturor giudecător dreptu”¹⁰⁰ și nu are nevoie de multe argumente scoase din cărți, religioase și nu numai, pentru a judeca faptele contemporanilor. Va interveni, în cel mai curat stil popular, cu citate biblice perfect adaptate propriului său discurs, prea puțin deosebit de al oamenilor de pe moșiile sale. Sincer sau nu, Mihai-vodă Racoviță este compătimit, într-o gîlceavă care-l va costa multe pungi la Țarigrad, cu cuvinte insidioase pe tema gloriei deșarte: „Iar mai înainti era el putincios să amăgească pi alții, iar nu alții pi dînsul. Numai poate Dumnedzău s-au mîniat di i-au luat darul. Dară Dumnedzău, cum s-a-ndura cu mila sa, va faci. Dzice Hs. la *Evanghelii* că, dacă s-ar împuti sarea, bucatile cu ce s-or săra”¹⁰¹. Calificarea „săracul”, pe care i-o dă cronicarul domnului mazilit, nu exprimă atît compasiunea sa cît ironia disimulată într-o flecăreală răutăcioasă, pe care invocarea *Evangheliei* n-o poate ascunde. Aceste cuvinte, bine potrivite, cu toată aparenta lor spontaneitate, sporesc literaritatea textului, în care se adună, de peste tot, liniile portretelor sale acide. O săgeată trimisă către Dimitrie Cantemir, voievodul de care și-a legat un timp destinul, nu face decît să-i scoată în relief abilitatea de priceput sfetnic pe lîngă vodă, și să-și justifice astfel propriile-i greșeli, punîndu-se din nou sub o autoritate morală necontestabilă: „Care mult i-am

⁹⁹ Ion Neculce, *Letopiseșul Țării Moldovei și o samă de cuvinte*, text stabilit, glosar, indice și studiu introductiv de Iorgu Iordan, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1959.

¹⁰⁰ *Idem*, p. 380.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 340.

dzis eu lui Dumitrașco-vodă, în taină, să lasă pizma Brîncovanului și să nu-ș rășchire oastea. Că pre urmă mult să va căi și nimic nu va putè folosi, precum dzice filosoful: «Căințile cele de apoi întru nemica sînt»¹⁰². Pentru a sublinia ineficiența „pușcilor”, în bătălia de la Stăni-lești, de o parte și de alta, într-o povestire în care își asumă iarăși rolul preferat, de judecător deasupra greșelilor altora, îl citează pe Miron Costin: „După cum dzice un cuvînt Miron logofătul: «Mare este omul, iar la războiu prè mică-i este țința»”¹⁰³. Într-un război în care nimic nu merge bine, împăratul „de multă vărsare de sînge ce vedè atunce, au amețit de milă și s-au dus la cortu, de l-au udat împărăteasa cu niște apă și s-au trezvit”¹⁰⁴. Armata „Moscalului” este în derută și cea turcească la fel, țarul „sta în cumpene” și ar fi continuat poate războiul, cum do-reau moldovenii, dar intervine împărăteasa (altă ironie) și totul se lămu-rește, cum n-ar fi vrut cronicarul. Om slab, împăratul cedează: „Numai nu au putut, că sta împărăteasa vîrtos să facă pace”¹⁰⁵; Cantemir fuge „ascunsu într-o botcă a lui [a împăratului], de cele cu 2 roate, de nu-l știè nici unū moldovan, fără numai Ioan Niculce, hatman”¹⁰⁶, cum nici nu se putea altfel. În prezentarea caricaturală a bătăliei, și tocmai prin aceasta mai captivantă literar, un singur om își păstrează cumpătul, povestitorul, care se folosește de citat pentru a-și susține imaginea de observator obiectiv, însușire necesară istoricului și mai puțin prozatoru-lui amator de amănunte mai degrabă picante, dispus să vadă fața ascun-să, ambiguă, contradictorie, schimbătoare a personalităților istorice. Ne-culce își privește cu o subiectivitate mereu în clocot personajele, cărora le observă cu mai multă plăcere defectele decît calitățile.

Făcînd portretele altora, scriitorul își creionează de fapt autoportre-tul. Reacțiile sale umorale îl fac nepăsător la dramele altora. Pe Brînco-veanu, dușman al Cantemireștilor, îl pune, chiar în clipa fatală a execu-ției, sub derizoratul averii sale: „averea ce avè, sosindu-i atunce ceasul, nemică nu i-au folosit”¹⁰⁷. Ca și în alte împrejurări, își întărește acest

¹⁰² *Ibidem*, p. 231.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 243.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 246.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 247.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 248.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 278.

gînd cu cuvintele *Scripturii*: „Precum dzice *Scriptura*: «Nu va folosi averea în dzioa urgîii»”¹⁰⁸. Sînt prea bine cunoscute și au făcut destulă vîlvă acele „vaiete bătrînești”, cum le numește G. Călinescu, ale lui Neculce, „ce dau cronicii acel aer de vechime și de inocență” (CĂLINESCU, IST., p. 29). Nepăsător la contradicție, criticul va converti îndată această „inocență”, într-o „comedie înaltă” și pe autor într-un „încondeietor bufon”, pe fondul unei degradări biologice, provocate de vîrstă. Cronicarul e „bîrfitor” și „răutăcios ca bătrîni”. Portretul e fals și nu rezultă din text. Neculce e un boier care face politică antigrecescă și chiar xenofobă, înstrăinarea fiind, după el, cauza răului. Convoacă, în acest sens, mijloacele de persuasiune de care dispunea: „jălania” populară, ca să folosim termenul criticului, și Cartea Sfîntă. Din această combinație rezultă astfel de fraze: „Oh, oh, oh! Vai, vai, vai di țară! Ce vremi cumpbite au agiunsu și la ce cumpănă au cădzut! Doar Dumnedzău di a faci milă, precum au făcut cu izrailitenii, cu Moisei prorocū, de-au dispicat Marea Roșie. Așe să facă și cu tini, săracă țară!”¹⁰⁹.

În cazuri la fel de semnificative, citatul biblic devine un fel de suport autobiografic. Unul dintre cele mai importante evenimente din viața sa este plecarea în Rusia, împreună cu Dimitrie Cantemir, de unde se întoarce, după un surghiun de nouă ani, dintre care doar doi în imperiul lui Petru I și restul în Polonia, timp în care a trecut prin întâmplări neplăcute, dificultăți de adaptare în Rusia mai ales și, apoi, de readaptare în Moldova, unde este nevoit să facă față intrigilor acelor care îl spoliaseră în lipsă. Chiar de pe la începutul capitolului XIX, *Domnia lui Dumitrașco Cantemirū-voevoda, în anul 7219/1711*, cronicarul își pregătește cu grijă apărarea, întărind-o cu citate biblice bine alese, pentru a demonstra, mai întîi, fidelitatea față de Cantemir. În al doilea rînd, ca o consecință a îndatoririlor lui de slujitor credincios, încearcă să motiveze rămînerea lui alături de domn și după înfrîngerea de la Stănilești. Înfruntă multe „strîmbătăți” în surghiunul impus, și pe toate le rabdă în numele „dreptății”, care nu era de partea lui, cum îi place să declare, privind cu smerenie creștină la *Sfînta Scriptură*, dar fără să uite a-și încondeia dușmanii clevetitori: „Numai pizmașii zavistnici scornîe asupra

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 278.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 325.

mè ocară, şi oamenii cei proşti şi neprieteni şi cei nepricepuţi credè aşa. Dar eu taina stăpînului, căruia i-amû mîncat pita, n-am putut-o desco-peri, uitîndu-mă la *Sfînta Scriptură*, ce au dzis îngerul cătră Tovie dzi-cînd: «Taina împăratului să o acoperi, iar faptele lui Dumnedzeu la ară-tare să le mărturiseşti». Ce şi eu n-am vrut să mă facû al doile Iudă sau să-l viclenescu, să fugû de la dînsul. Că de-aş fi făcut aşè, ce laud-aş fi dobîndit? Ce numai osîndă de la Dumnedzeu şi ocară de la oameni. Iar eu aceste răbdîndu-le cu dreptate, den toate nevoile am scăpat, care le-am tras pre strîmbătate în 9 ani. Ce întru aceste ce mi s-au întîmplat m-am lăsat tot în nădejdea lui Dumnedzeu, pân' m-au scos, precum mărturiseşte David prorocul, *Psalom 39*: «Răbdîndu am aşteptat pre Domnul, şi mi-au luat aminte, şi au ascultat ruga mè, şi m-au scos din groapa patîmilor şi din tina cea adîncă, şi au pus pre piatră picioarele mele», i proci”¹¹⁰.

Chiar şi atunci cînd îşi caută adăpost sub pavăza citatului biblic (*Cartea lui Tobit, Psaltirea*) şi se declară în slujba adevărului şi a justi-fiei, scriitorul îl înfrînge din nou pe observatorul detaşat şi imparţial al realităţii din jur. *Cartea lui Tobit* îi servea cel mai bine inteţiile unei pledoarii *pro domo*, în cel mai bun înţeles al cuvîntului, pe care o des-făşoară cu mare astuţie, în pagini captivante de literatură autobiografi-că. Întors acasă, întocmai ca personajul biblic ce stă de vorbă cu îngerul Rafael, îşi pune toată nădejdea în Dumnezeu: „Ce întru aceste ce mi s-au întîmplat m-am lăsat tot în nădejdea lui Dumnedzeu”¹¹¹. A doua dovadă a abilităţii cu care Neculce manevrează citatul biblic în interes personal o oferă faptul că îl atrage ca martor în cauza sa (procesul de recuperare a unor bunuri, printre care şi locul de casă din Iaşi) pe însuşi marele rege David: „precum mărturiseşte David prorocul, *Psalom 39*”¹¹². Alegerea acestui psalm nu-i deloc întîmplătoare. La ruga de mulţumire adusă de regele evreu lui Dumnezeu, pentru că l-a „scos” din mari suferinţe şi păcate, se asociază, din convingere religioasă, dar şi din calcul, şi vocea cronicarului român, care preia, în lectură proprie, întregul *Psalom 39*, într-un moment crucial din existenţa sa. Fără impli-carea în eveniment a cronicarului, boier de ţară moldovean plin de cali-

¹¹⁰ *Ibidem*, pp. 218–219.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 219.

¹¹² *Ibidem*.

tățile cunoscute, dar și de defectele curteanului care-și urmărește cu tenacitate interesele, cronica sa ar fi rămas un document stors de viață. Neculce mizează totul pe amănuntul scos din ascunzișurile cele mai întunecate ale sufletului omenesc pentru a marca faptele de laudă sau de hulă, mai ales pe acestea din urmă, ale personajelor istorice, care îi colorează atât de violent și de atrăgător o operă ce dispune și de un farmec lingvistic ieșit din comun. Palidă, umbra lui Tartuffe se pleacă peste accentele de „sfințenie” ale cronicarului când acesta rostește în gând versetul 23 din *Psalmul* 39: „Iar eu sărac sînt și sărman; Domnul se va îngriji de mine”. Cronicarul nu și-a lăsat destinul numai în mîinile Domnului, ci a apelat, când a crezut că împrejurările i-o cer, la forțele malefice ascunse în cuvintele vitriolante pe care le rostește cu limba despicată, acoperit perfect de citatul biblic sau de simpla aluzie la pedeapsa divină care urmează păcatului, atunci când „a vrè Dumnedzeu”.

2. Citatul biblic în stilul savant cronicăresc: Miron și Nicolae Costin

Miron Costin recurge adeseori, în toate scrierile sale, la citatul biblic, procedeu preluat, mai tîrziu, și de fiul său, Nicolae Costin, chiar cu mai multă insistență, dar cu mai puțin farmec. Ceea ce în opera lui Miron Costin ia forma unei concentrări maxime, la Nicolae Costin se diluează în discurs savant și plicticos. Citatul biblic este încorporat și face parte, astfel sudat, din stilul sentențios al lui Miron Costin: „Neștiutoare firea omenească și de primejdiile sale, că apoi peste nu îndelungată vreme așa au pățit și Mihai vodă de Baștè Giurgiu, cum au făcut el lui Bator Andreieș. Bine dzice sfînta Evanghelie: «Cu ce măsură măsuri, măsura-ți-să-va»”¹¹³. Exemplele de acest fel sînt numeroase, extrase de cronicar atît din *Vechiul cînt* și din *Noul Testament*. La înscăunarea lui Constantin vodă, feciorul lui Ieremia vodă, bucuria țării era mare, notează Miron Costin, dar vremelnică, cum erau și domniile sub stăpînirea

¹¹³ Miron Costin, *Opere*, ediție critică, studiu introductiv, note, comentarii, variante, indice și glosar de P.P. Panaitescu, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1958, p. 49 (COSTIN, O).

turcească. Voievodul Constantin era prea tânăr și nu prea călca pe urmele tatălui său cel cu domnie fericită pentru țară: „Ce departe au fost Costantin vodă de acéie fericie. Ce precum dzice Isus Sirah: „«Vai de acéie cetate, unde este domnul tînăr»” (COSTIN, O., p. 58). Și cronicarul revine la solilocul lui preferat despre nestatornicia vremurilor în împrejurări istorice necontrolabile de om: „că turcul cu vréme dă, cu vréme ia, precum este vremea, așa lasă, blîndu cîndu ieste vréme de blîndéțe, sâmețu și agerû, cînd este vréme de sâmeție [...] toate precum ieste vremea face” (COSTIN, O., p. 58). Un fel de „vreme trece, vreme vine”, precum în *Glossa eminesciană*. Toate aceste sentințe, din *Pilde*, *Eclesiast*, *Ezdra*, *Înțelepciunea lui Solomon*, *Evanghelii* ar putea fi înmulțite. Cu sursa precizată exact, neprecizată sau aproximativ precizată („Precum dzice Sfînta Scriptură”, COSTIN, O., p. 72; „cum scrie Sfînta Scriptură”, COSTIN, O., p. 193; „din Scripturi știm și din Scripturi avem și sfînta credință a noastră”, „Scriptura ne deschide mintea”, „Scriptura departe lucruri de ochii noștri ne face de le putem vedea cu cugetul nostru”, COSTIN, O., p. 242; „Cercați scripturile”, COSTIN, O., p. 244; „Sfînta Scriptură ne învață”, COSTIN, O., p. 323 etc.), Miron Costin face apel mereu la citatul biblic, în slavonă, tradus din slavonă, pe care apoi îl interpretează. Gîndirea moralistului Miron Costin se întemeiază pe erudiția sa biblică în primul rînd. Toate „învățăturile” pe care le extrage și le dezvoltă cronicarul din textele sacre converg într-una centrală, care străbate și *Psaltirea*: nimicnicia omului și puterea veșnică a lui Dumnezeu. Miron Costin, contemporanul lui Dosoftei, este cel mai aproape de gîndirea și, mai ales, de trăirile psalmistului. Cel mai bine se vede aceasta în *Viața lumii*, una dintre realizările poetice cele mai importante din literatura română veche. Poetul cronicar indică fără echivoc *Psaltirea* ca unul dintre cele mai puternice izvoare din poema sa în precizările din *Înțelesul pildelor ce sînt în stihuri*: „Din toate stihurile să înțeleg deșărtările și nestătătoare lucrurile lumii și viața omenească scurtă, cu mărturie din David prorocul mai ales” (COSTIN, O., p. 323). De aici Miron Costin se ridică, invocînd întreaga *Scriptură*, la opoziția de dimensiuni cosmice pe care Dumnezeu o formează în raport cu toate cele trecătoare ale lumii: „Apoi, unde să pomenéște de ceriû și de soare, de lună, de stéle, acéstea toate că vor avea sfîrșit și să vor primeni. *Sfînta Scriptură* ne învață: numai Dumnezeu ieste fără sfîrșit și vécinic” (COSTIN, O., p. 323).

Miron Costin, poate și după pilda lui Dosoftei, a încercat să scrie și psalmi personali, depărtându-se de sursa inițială mai mult decât mitropolitul Moldovei, care nu putea să-și permită, chiar dacă și-a luat unele libertăți poetice, cum am văzut, o îndepărtare prea mare de textul biblic, în slujba căruia s-a pus cu toată ardoarea, suprasolicitându-l cu explicații și imagini proprii. Un scop pe care l-a urmărit cu consecvență mitropolitul, în traducerea sa, a fost să facă, preluând imaginile originalului, textul sacru „pe înțeles”. Spre deosebire de Dosoftei, Miron Costin identifică în psalmi un înțeles moral pe care îl dezvoltă retoric. Fragmente semnificative din *Viața lumii*, în afara celor cu sursa mărturisită, vădesc în opera lui Miron Costin preferința pentru un gen de meditație morală psalmică, cel puțin ca sursă. Din aceleași îndbolduri scrie și acele interesante *Stihuri împotriva zavistiei*. Pe o idee din *Psalmul 5*, versetele 9-10, cronicarul face procesul zavistiei, ca să spunem așa, încercând un portret acid al aceluia ce cade în acest păcat cu care „viața-și pedepsește”, cauzînd altora atîta rău cu intrigile sale. Compunerea poetică a cronicarului ia forma unui comentariu la cele două versete menționate din *Psalmul 5*:

Bine au scris în Psaltire de tine prorocul:
„Zavistnicului ieste acesta norocul,
Gîtlanul lor, mormîntul destupat cum cască,
Limbile lor gata tot să ocărască.
Să le fii giudeț, Doamne, din gînduri să cază
Ocări care facă ei, pre sine să vază”.

(COSTIN, O., p. 324)

Aceste versuri ale lui Miron Costin sînt adaptate în așa fel de autor încît să corespundă scopului moralizator asumat: dezvăluirea pe larg a defectelor invidiosului intrigant și cîrtitor. Cele trei versete din *Psalmul 5*, 10-12, traduse probabil din slavonește, așa cum o demonstrează citatele bilingve din alte părți ale *Bibliei*, la care apelează cronicarul, se plasează foarte aproape de versiunile importante cunoscute: *Biblia de la București* și Ms. 4389. BB: „Căci nu iaste în rostul lor adevăr, inima lor e deșartă; groapă deșchisă, grumazul lor, cu limbile lor vicieniia. Judecă-i pre ei, Dumnezăule; cază den sfaturile lor, după mulțimea necredințelor lor scoate-i pre dînșii, căci te-au amărit, Doamne” (Ps. 5, 10-12). Ms. 4389: „Că nu iaste în gurile lor adeverință, inima lor în dășart,

mormînt dăşchis grumazul lor, cu limbile lor înşăla. Judecă pre dînşii, Doamne, să cază den cugetele lor, după mulţimea necredinţei lor leapădă-i, că au mîniat pre tine, Doamne” (Ps. 5, 9-10). Pasajul tradus de Miron Costin din *Psalmul 5* nu trebuie redus, cum crede P.P. Panaitescu, la patru sau cinci versuri (COSTIN, O., p. 436). E necesar să ne raportăm, cînd analizăm legătura dintre *Psalmul 5* şi încercarea poetică a lui Miron Costin din *Stihuri împotriva zavistiei*, şi la finalul acestui text versificat, nu tradus fidel, pentru a reţine şi versetele 11-12, din care cităm fragmentele oarecum similare cu sursele consultate de noi. BB: „Şi să [se] veselească toţi ceia ce nedejduiesc pre tine; în veac se vor bucura şi vei sălăşlui întru ei. Şi se vor fălui întru tine toţi cei ce iubesc numele tău, căci tu vei blagoslovi pre cel drept” (Ps. 5, 13-15); Ms. 4389: „Şi se vor veseli toţi carii se nădăjduiesc pre tine; în vîci se vor bucura şi te vei sălăşlui într-înşii şi se vor lăuda de tine ceia ce iubesc numele tău. Că tu bine vei cuvînta, Doamne, pe cel drept” (Ps. 5, 11-12). În traducerea (adaptarea) lui Miron Costin, cele două versete sînt concentrate astfel: „De la Dumnezeu nime fără dară nu iese [...] / Tuturor de Dumnezeu daruri sînt însemnate. / Care truda noastră cu gîndul bun priimşte, / Dumnezeu gîndului bun bine-i dăruieşte” (COSTIN, O., p. 325). Accentul final cade, în versiunea lui Miron Costin, tot pe răsplata celui drept, numai că el iese din generalitatea judecăţii şi răsplătirii divine din *Psalmul 5*, implicîndu-l şi aici pe zavistnic: „Ce nu mulţameşti cîtă ai, ci tot rîvneşti / Inima ta spre altul? Cine toate poate? / Nu toate are unul, ci cu toţi toate: / Unul una şi altul alta bunătate”. Inserţia moralizatoare a cronicarului rupe legătura dintre versetele 14 şi 15 din original.

Dosoftei este în așa măsură cîştigat de acest psalm încît traduce cele patru versuri citate după *Psaltire* de Miron Costin, cinci după P.P. Panaitescu, în cinsprezece. Cu un material atît de redus, P.P. Panaitescu va ajunge la o concluzie exagerată: „Ca traducător în versuri al *Psalmilor*, Miron Costin este mai concis decît Dosoftei” (COSTIN, O., p. 436). *Stihuri împotriva zavistiei*, ca exerciţiu de versificare pe un motiv extras din *Psaltire*, *Psalmul 5*, nu lasă impresia nici de concentrare, şi nici de prea mare îndemînare prozodică faţă de versurile lui Dosoftei, care sînt, cum constată P.P. Panaitescu în comentariile ediţiei, „mai scurte”, fapt deloc neglijabil în această comparaţie. În calcul ar trebui introduse, du-

pă noi, și versurile rezultate, în versiunea lui Miron Costin, din traducerea liberă, în final, a versetelor 13-15 din *Psalmul 5*. Orice comparație cu Dosoftei, poet adevărat, este în dezavantajul lui Miron Costin, care compune sîrguincios, după alții, în timp ce mitropolitul moldovean crează, pentru că are simțul cuvîntului sugestiv:

*Ca să nu-m strice pizmașii.
Că li-i gura nedireaptă
Și li-i inima deșartă.
Cu gîltelele căscate,
De izbucnesc răutate,
Cu graiuri necuvioase,
Ca un mormînt plin de oase.
Și cu limba lor înșală,
Să facă-n lume sminteală.
Ce le dă, Doamne, osîndă,
Să nu-ș laude-n dobîndă.
Sfaturile să le piardză
Și din mila ta să cadză.
Cu a lor păgîlnătate,
Să-i urnești la răutate...*

(DOSOFTEI, O. 1, Ps. 5, p. 19)

Dosoftei descoperă, în aceste versuri, ca în atîtea altele, un lucru extrem de important pentru limbajul poetic: plăcerea imaginilor plastice. Redundanța este aparentă. Dacă le privim cu atenție, observăm că imaginile vechiului psalmist îi sugerează poetului român altele noi, aproape în fiecare pereche de versuri din psalmul citat. Versiunile contemporane cele mai importante, în proză, Ms. 4389 și BB, rețin imaginea originală, în timp ce Dosoftei nu se mulțumește numai cu atît și o dublează, în cazuri semnificative, cu altele pe care le imaginează. Prima pereche de versuri pe care o supunem discuției este asemănătoare în toate sursele cercetate de noi (DOSOFTEI, O. 1, BB, Ms. 4389): „gura nedireaptă, inima deșartă” (Dosoftei); „nu iaste în rostul lor adevăr, inima lor e deșartă” (BB); „nu iaste în gurile lor adevărînță, inima lor în deșart” (Ms. 4389). Traducerea lui Dosoftei reproduce cu fidelitate același conținut, într-o formulare mai sugestivă. Poetul recurge la epitele metaforice: „gura nedireaptă”, „inima deșartă”, în timp ce traducătorii în proză se folosesc de propoziții bine articulate, dar mai puțin expresive. Fidelita-

tea față de textul biblic nu este anulată, ci își găsește, în textul lui Dosoftei, mijloace proprii de comunicare, iar acestea sînt ale poeziei. Pentru același conținut se fixează, pentru prima dată cu rezultate artistice notabile, două tipuri de discurs: stilul prozei și stilul poeziei. Fidelitatea într-o traducere poetică trebuie altfel apreciată decît într-o traducere în proză, pentru că se realizează cu mijloace lingvistice și stilistice deosebite, care pot crea impresia de îndepărtare (trădare) a textului tradus.

Reluînd exemplul nostru, *Psalmul 5*, observăm că următoarele două unități sintactice: „Groapă deschisă, grumazul lor, cu limbile lor vicle-niia” (BB) – „mormînt dășchis grumazul lor, cu limbile lor înșăla” (Ms. 4389) sînt dezvoltate în șase versuri în traducerea augmentativă a lui Dosoftei: „Cu gîltelele căscate, / De izbucnesc răutate, / Cu graiuri necuvioase, / Ca un mormînt plin de oase. / Și cu limba lor înșală, / Să facă-n lume sminteală” (DOSOFTEI, O. 1, p. 19). Pe urmele psalmistului, cum procedează și Miron Costin, Dosoftei își îndreaptă, stimulat de imaginile biblice, întreg sarcasmul spre pizmaș, identificat cu necredinciosul („cu a lor păgînatate”), într-o zdrobitoare filipică înțesată de surprinzătoare metafore ale vindictei. Elementul figurativ de bază este cel din *Biblie*: *gîtlejul* (*gîtlej* la Dosoftei). În textele mai vechi, *Psaltirea Șcheiană*, *Psaltirea* lui Coresi, și chiar în *Biblia de la București*, este folosit termenul *grumaz* în locul lui *gîtlej*, avînd același sens. Prin urmare, de-a lungul timpului, metafora *gîtlej* / *grumaz* „mormînt” rămîne neschimbată. *Gîtlejul* este asemuit în textul biblic cu groapa, în vederea caracterizării pizmașului, „groapă de răutăți”. Acest joc metaforic excită imaginația lui Dosoftei. Metafora vechiului psalmist – și în acest sens considerăm că poetul român realizează o traducere *poetică* fidelă, pentru că nu lezează sensurile biblice, ci le întărește – este desfăcută în părțile pe care le degajă și care gravitează în câmpul semantic al nucleului. Aceste conotații devin la rîndul lor nuclee metaforice, într-o constelație hipertrofică în traducerea lui Dosoftei. În versiunea sa, mormîntul (gura căscată a „pizmașului” care „face-n lume sminteală” cu „limba” lui înșelătoare) este „plin de oase”. Acest sistem asociativ de sensuri este de altfel simplu, impus de scopul propedeutic urmărit de mitropolit. Sensul obscur din traduceri anterioare (cf. PSALT. SCH., COR. PS.: „mormînt deschis grumazul”) se clarifică deplin în traducerea lui Dosoftei, care introduce, în acest scop, noi imagini, complementare metaforei biblice.

Gîtlejul (*grumazul* în celelalte texte) capătă un epitet și singularul devine plural: „gîtlejele căscate”, prin care răutatea izbucnește cu „graiuri necuvioase” (alt epitet suplimentar neașteptat), pentru ca întregul șir figurativ, dezvoltat din nucleul biblic, pe baza metaforei *gîtlej* „mormînt”, să se încheie cu o comparație, forma explicită a celei biblice: „ca un mormînt plin de oase”. Metafora se transformă la Dosoftei în alegorie, diminuînd sugestia în favoarea unei narativități explicite, de factură populară și didactic-moralizatoare: „Și cu limba lor înșală, / Să facă-n lume smînteală” („Cu limbile lor viclenii”, BB; „cu limbile lor înșăla”, Ms. 4389). În versurile lui Dosoftei, pizmașul (zavistnicul, la Miron Costin) merge, pe măsura sufletului său contorsionat, chinuit de invidie și ură, spre osîndă: „Ce le dă, Doamne, osîndă, / Să nu-ș laude-n dobîndă, / Sfaturile să le piardză / Și din mila ta să cadză. / Cu a lor păgînatate, / Să-i urnești la răutate”. Celelalte două surse cu care am comparat versurile lui Dosoftei din *Psalmul 5*, consemnează lapidar pedeapsa: „Judecă-i pre ei, Dumnezeu!; cază den sfaturile lor; după mulțimea necredințelor lor scoate-i pre dînșii” (BB, 11–12); „Judecă pre dînșii, Doamne, să cază den cugetele lor; după mulțimea necredinței lor leapădă-i” (Ms. 4389). Diferența între textul lui Dosoftei și celelalte două traduceri trebuie căutată în calitatea, frecvența și funcția imaginilor folosite de poet, puse întotdeauna în scopul transmiterii ideii biblice în forme plastice. Această finalitate, rezultatul unui act creator deliberat, îl scoate pe Dosoftei din aria așa-zisei „expresivități involuntare”.

Nu putem da ca sigură, pe baza comparațiilor făcute de noi, necunoașterea de către Miron Costin a *Psaltirii în versuri*, atunci cînd scrie *Stihuri împotriva zavistiei*, cum afirmă P.P. Panaitescu, care invocă numai argumente exterioare textului, și acestea destul de nesigure. Alăturarea celor două versiuni din *Psalmul 5* (Miron Costin – Dosoftei), pe care o face P.P. Panaitescu în *Comentariile* ediției, demonstrează un singur lucru: „Ca traducător în versuri al *Psalmilor*, Miron Costin este mai concis decît Dosoftei; el folosește numai cinci versuri, pentru a exprima ceea ce mitropolitul redă în cincisprezece versuri, ce e drept mai scurte” (COSTIN, O., p. 436). Despre concizie am vorbit în altă parte. Ea e mult relativizată chiar în finalul comentariului pe care îl face P.P. Panaitescu. De altfel numărul de versuri nu poate fi considerat un argument hotărîtor în stabilirea unor influențe între cele două versiuni. Lec-

tura atentă face evidentă, în traducerea lui Miron Costin, influența lui Dosoftei în preluarea de către cronicar a versetelor în discuție din *Psalmul* 5. Versul cronicarului: „*Gîtlanul lor, mormîntul destupat cum cască*”, din *Stihuri împotriva zavistiei*, trimite, credem, cu destulă exactitate la *Psaltirea în versuri* a lui Dosoftei: „Cu gîtlejele căscate [...] ca un mormînt”. În psaltirile românești din secolele XVI și XVII este folosit, în sursele consultate de noi, numai cuvîntul *grumaz* cu sensul ‘gîtlej’: „Mormînt deșchis grumadzul lor” (PSALT. SCH., COR. PS.), „mormînt dășchis grumazul lor” (Ms. 4389), „groapa deșchisă grumazul lor” (BB). Numai la Dosoftei și Miron Costin întîlnim „gîtlej/gîtlan căscat” (la Miron Costin: *gîtlan*¹¹⁴, variantă a lui *gîtlej*), în loc de *grumaz deschis*, cu reduplicarea „*mormîntul destupat*” (M. Costin), „*mormînt plin de oase*” (Dosoftei), prin urmare tot dezgropat, desfundat, comparație implicită a *gîtlejului* căscat pentru a revărsa în lume răul zavistiei: „De izbucnesc răutate, / Cu graiuri necuvioase” (Dosoftei); „Limbile lorū gata tot să ocărască” (M. Costin). Ceea ce la Dosoftei e *grai necuvios*, la Miron Costin se preface în „gata tot să ocărască”, ceea ce este același lucru. Celelalte traduceri vorbesc de „înșelăciune” (PSALT. SCH., COR. PS., Ms. 4389) și „viclenie” (BB). Și aici versiunile Miron Costin–Dosoftei sînt apropiate. Realizarea poetică a lui Dosoftei este superioară, din toate punctele de vedere, versificație și imagine, aceleia a lui Miron Costin.

Viața lumii cuprinde multe sugestii din psalmi. Cum era și firesc, forma sintetică a acestora poate fi ușor urmărită în *Epilog*. Cronicarul indică tema lirică a poemei chiar la început, citînd din *Ecclesiast*, 1, 2 (*Eclisiastis*, glava 1): „Deșertarea deșărtărilor și toate sînt deșarte”. Ne-statornicia oamenilor și a vremurilor trebuie căutată în al doilea plan în *Ecclesiast*, în timp ce în *Psalmi*, în care este lăudată durata lui Dumnezeu, devine temă centrală. În interiorul poemului, meditînd la trecere: „Fug vremile ca umbra”, „Fum și umbre sînt toate, visuri și părere”, poetul combină două izvoare: *Psalmul* 89, indicat pe margine, la care adaugă un scurt pasaj din *Psalmul* 21, fără nici o indicare pe margine. Este interesant că Miron Costin și Nicolae Costin comunică și prin psal-

¹¹⁴ În DA, t II, Partea 1, F-J, 1934, *gîtlan* nu are un articol aparte, beneficiind doar de o trimitere la *gîtlej*: „*gîtlan* v. *gîtlej*” (p. 237).

mii citați. Opoziția tranșantă între omul pieritor, cu toate ale lui, și Dumnezeu veșnic, îl determină pe cel slab să caute o protecție mîntuitoare, într-o desăvîrșită ascultare și respectare a legilor morale, imperativ clar exprimat de Miron Costin în finalul poemei: „Ia aminte dară, o, oame, cine ești pe lume, / Ca o spumă plutitoare rămîi fără nume. / Una, fapta, ce-ți rămîne, buna, te lățește, / În ceriū cu fericie în véci te mărește” (COSTIN, O., *Viața lumii, Epilog*, p. 323).

Partea vie a poemei – sentimentul cutremurător al trecerii ineluctabile – vine din *Psaltire*, sursă mărturisită de altfel, ca și cea a *Ecclesiastului*: „Zice David prorocul: «Viața este floare, / Nu trăiește, ce îndată ieste trecătoare».” (cronicarul prelucrează versetul 6 „Dimineața va înflori și va trece, seara va cădea, se va întări și se va usca” Ps. 89); „Vierme sînt eu și nu om” (Ps. 21). Miron Costin manifestă și în această scurtă traducere a versetelor 5-6 din *Psalmul* 89 și 6 din *Psalmul* 21 o capacitate notabilă de concentrare: „viața este floare”, iar omul „vierme”. Inspirația biblică, după cîteva imagini reușite: „fug vremile ca umbra”, „fum și umbră sîntu toate”, eșuează într-o dezvoltare retorică personală, din păcate, pe cît de abstractă, tot pe atît de încîlcită: „... tot acea strigă, / O, hicleană, în toate vremi cum să nu să plîngă / Toate căte-s, pre tine. Ce hălăduiește / Neprăvălit, strămutat? Ce nu stăruiește / Spre cădere de tine? Tu cu vrème toate / Primenești și nimica să stea în véci nu poate” (COSTIN, O., p. 320). Miron Costin adună cu dificultate argumentele, plutind în abstracțiuni, pentru a formula încheierea pe care i-o oferea, în atîtea locuri, dar mai ales în *Psalmi*, textul biblic. Cînd ajunge la ideea că totul se primenește („Suptă vrème stăm, cu vrèmea ne muțăm viața”), numai Dumnezeu este veșnic, stilul poetului se înviorază și se limpezește, devine convingător. În imagine circulă seve proaspete, care vin din sentimentul de adorație pentru Dumnezeu:

*Toate-s nestătătoare, toate-s niște spume.
Tu, părinte al tuturor, Doamne și împărate,
Singur numai covîrșești vremi nemăsurate.*
(COSTIN, O., p. 320)

Dosoftei este constant, în interpretarea poetică a aceluiași versete, de la început pînă la sfîrșit. Dezvoltarea motivului trecerii din tema psalmistului – *viața-i ca o floare trecătoare* – nu scade în tensiune liri-

că și, mai ales, nu se pierde în dizertații teoretice. Dosoftei, așa cum procedează peste tot în traducerea sa, sporește mult fondul imagistic inițial din sursa biblică. Spre deosebire de Miron Costin, poetul mitropolit convertește demonstrația teoretică în dramă omenească reală, asumată la nivelul înțelegerii și înțelepciunii populare. În altă ordine de idei, frapează, de la început, apropierea, pe cât o permite versificația, între versiunea *Bibliei de la București* și aceea a lui Dosoftei. BB: „Căci o mie de ani înaintea ochilor tăi, Doamne, ca zioa de ieri, carea au trecut. Și straja în noapte. Ponosurile lor ani vor fi, dimineața ca pajiștea va trêce. Dimineța înflori-va și va trêce, de cu sara să cază, învîrtoșaze-se și să usuce. Căci ne-am sfîrșit întru urgiia ta, și întru mîniia ta ne-am turburat” (BB, Ps. 89, 4-7). Ipoteza că Dosoftei a făcut prima revizie a traducerii lui Milescu, că unul dintre acești revizori a fost învățatul și talentatul mitropolit moldovean, capătă un credit în plus dacă ținem seama de aceste similitudini:

*De i-ar fi viața de lungă
 'Ntr-o mie de ai s-agiungă,
 Naintea ta este scurtă
 Ca cea dzî de ieri trecută.
 Și ca strajea cea de noapte
 Îi sînt dzîlele lui toate
 Ca nește șegi, fără treabă,
 I să trec aii cu greabă,
 Ca otava ce să trece
 De soare și de vînt rece,
 De deminează-i cu floare,
 Sara-i veștedă de soare,
 A doua dzî să usucă,
 Ca-n cuptori cînd o aruncă.*

(DOSOFTEI, O. 1, Ps. 89, p. 206)

Miron Costin se întreabă retoric, în *Viața lumii*, înainte de a cita din psalmist: „Ce nu petréce lumea și-n ce nu-i cădére? / Spuma mării și nor suptă cer trecătoriū. / Ce e în lume să nu aibă nume muritoriū?” (COSTIN, O., p. 320). Răspunsul este negativ, argumentat pe toate fețele, în întregul poem, cu reveniri din cînd în cînd la psalmist. Scurgerea zilelor capătă soluții lexicale foarte apropiate la toți traducători: „ca straja nopției” (PSALT. SCH., COR. PS.), „straja în noapte” (BB), „paza nop-

ții” (Ms. 4389), „ca strajea cea de noapte” (Dosoftei). În schimb, întâl-
nim o varietate derutantă de termeni, când e vorba de scurgerea anilor:
„ocărire lor” (PSALT. SCH., COR. PS.), „urgisirile lor vor fi anii” (Ms.
4389), „ponoslurile [= muștrările] lor ani vor fi” (BB). Dosoftei, dintre
toți, are cea mai senină și mai originală viziune: „Ca nește șegi, fără
treabă, / I să trec anii cu grabă”. Miron Costin are nevoie pentru a de-
monstra această fugă a timpului de un întins excurs istoric: „Vrémea
începe țările, vrémea le sfîrșește, / Îndelungate împărății vrémea prime-
neaște, / Vrémea petrece toate; nici o împărăție / Să stea în veci nu o la-
să, nici o avuție, / A trăi mult nu poate”, ca în final să ajungă la aceeași
concluzie cu Dosoftei și cu vechiul psalmist, pentru că, în maniere deo-
sebite, amîndoi poeții români își alimentează gîndirea din același izvor
sacru: *Biblia*.

În fraza lui Miron Costin: „Așa jocurește împărățiile lumii, așa pră-
vălește” (COSTIN, O., p. 321), ideea de „joc” din locuțiunea verbală *a-și
bate joc* (*a jocuri* în versul cronicarului) este limpede subliniată în dez-
voltarea temei „lumea ca teatru” (joc pe scena istoriei în text, cu referiri
exacte la personaje istorice celebre). Pînă la urmă, de pe întinsa istorie a
lumii totul este tras spre situația din țară, în veacul său nestatornic, care
l-a provocat pe Miron Costin de atîtea ori la meditația sceptică: „Vacul
nostru cu-mprumut dat în datorie; / Ceriul de gîndurile noastre bate jo-
curie” (COSTIN, O., p. 322). Întocmai ca „prorocul David”, citat în *Viia-
ța lumii* în mai multe locuri, cu sau fără nume, va scrie: „Painjini sînt
anii și zilele noastre”. Dosoftei meditase la fel în *Psalmul* 89, pe urmele
vechiului psalmist („Anii noștri ca paianjinul socotiam” – BB, Ps. 89,
10): „Aii ni să trec cu grabă, / Ca o painjină slabă” (DOSOFTEI, O. 1,
p. 207), ca „pînza unui păianjen” în traduceri moderne. Legătura din-
tre Miron Costin și Dosoftei, pe variațiile din tema *Psalmului* 89, cu
privire la trecerea anilor, apare evidentă în astfel de subtilități semanti-
ce, comune ambilor poeți, în modul de adaptare a metaforelor biblice,
în care a excelat, impunînd un model poetic, autorul traducerii în ver-
suri a psalmilor în limba română din secolul al XVII-lea.

Prin îndepărtarea de drama individuală către aceea a lumii, Miron
Costin se desparte, ca poet liric, de Dosoftei. Mitropolitul îl receptează
pe psalmist transpunîndu-se, așa cum a făcut marele cîntăreț din *Ve-
chiul Testament*, într-un om supus bucuriilor și „scîrbelor” existenței de

toate zilele, în forme de viață concrete, atinse de păcat, cădere din care este salvat de mizericordia divină:

*Împlému-ne deminează
De milă și de dulceață
Și ne bucurăm cu bine
'N toate dzîle de la tine,
Pentru dzîlele scîrbite
Cu trai rău ce-am dus mainte,
C-acmu-ț cauș pre toată sluga
De-i ascult cu bine ruga.*
(DOSOFTEI, O. 1, p. 207)

Miron Costin ridică această opoziție a lui Dosoftei: ani cu „dulceață” – ani cu „scîrbe”, din *Psalmul* 89, la dimensiune istorică, dînd meditației alt curs. Lumea se deschide, cu toate împărățiile ei, oricît de mari și de puternice ar fi, batjocorii morții și risipirii:

*Fîrșitul ori laudă, ori face ocară,
Multe începuturi dulci, fîrșituri amară.
Fîrșitul cine caută vine la mărire,
Fapta nesocotită aduce perire.
Moartea, vrăjmașa, într-un chip calcă toate casă,
Domnești și-mpărătești, pre nime nu lasă,
Pre bogați și săraci, cei frumoși și tare,
O, vrăjmașă, priietin ea pre nimeni n-are.*
(COSTIN, O., p. 322)

Pe scena istoriei, glorioase sau nenorocite, rămîne un singur personaj: moartea, spre care omul se îndreaptă cu întregul univers, ascultînd îngrozit „bate jocuria” îngerilor apocaliptici:

*Voi, stéle iscusite, ceriului podoba,
Vă așteaptă groaznică trîmbița și doba.*
(COSTIN, O., p. 320)

Lumea e înțeleasă de cronicar ca un spectacol dezolant, în timp ce, poet religios, mitropolitul întrezărește peste tot, depășind hățișurile vieții și apropierea morții, mîntuirea. De pe drumuri diferite, în *Epilog*, Miron Costin se întîlnește cu Dosoftei, în concluzia comună subliniată mai apăsător de cronicar decît de mitropolit, răpit de naive reverii mistice („Și preste noi să lucească / Lucoare dumnedzăiască. / Și cu svînta ta

direaptă / În tot lucrul ne-ndireaptă”, DOSOFTEI, O. 1, p. 207), în timp ce cronicarul emite sentințe: „Ia aminte dară, o, oame, cine ești pe lume, / Ca o spumă plutitoare rămâi fără nume. / Una, fapta, ce-ți rămîne, buna, te lățește, / În ceriū cu fericie în véci te mărește” (COSTIN, O., p. 323). Direcției rațiocinante, vădită în versurile sentențioase ale lui Miron Costin, Dosoftei îi opune un lirism genuin, captivant prin îmbinarea spontană a cuvintelor în imagine, întocmai ca în poezia populară.

Opera lui Nicolae Costin, fiul lui Miron Costin, este profund influențată de textele biblice, continuându-l sub acest aspect pe tatăl său. Nicolae Costin scrie, pe la sfârșitul primei domnii a lui Constantin Duca (1695) și în primul deceniu al secolului al XVIII-lea, *Letopisețul Țării Moldovei de la zidirea lumii pînă la 1601*, operă ambițioasă, pentru că încearcă să plaseze Moldova în context istoric larg, în legătură cu evenimente din alte părți ale lumii: „că și la istorii, a le scrie deplin și pre largu trebuie și învățatura și știința altor țări”¹¹⁵. „Zidirea lumii” este reconstituită după *Biblie*, cu enumerarea celor mai de seamă cărți în care cronicarul crede că sînt consemnate momentele importante din istoria omenirii: „Așea de zidirea lumii și a omului celui dentîi, a strămoșului nostru Adam, și de Dumnedzău și de poroncile lui, și de învățatura mîntuirii noastre, nice o știință nu am avea, de nu ni-ar fi descoperit și arătat noaă Moisiu den Duhul Sfînt, Istoriia sfîntă, *Bibliia*. Și pre urmă Ezdra și alți proroci de nu ar fi lăsat vecilor următori, și mai pre urmă de aciia, de minunată și de mirată întrupare a Domnului și Dumnădzăului nostru Is[us] H[risto]s și de patima și lăudata Înviere den morți, și alte prea slăvite lucruri mîntuitoare, cine dentru noi ar avea știință de nu ni-ar fi scris istoriia de acestea cei patru evangheliști?”¹¹⁶. Din această înșirare a părților importante ale *Bibliei*, sau la care se face indirect trimitere aici: *Pentateuhul* (cele cinci cărți ale lui Moise), *Ezdra*, prorocii în general, cei patru evangheliști, lipsește tocmai cartea cu cea mai mare răspîndire, *Psaltirea*. Dacă ne-am orienta după modul în care este folo-

¹¹⁵ N. Costin, *Predoslovie Letopiseșului*, în *Letopiseșul Țării Moldovei de la zidirea lumii*, *Opere I*, Ediție cu un studiu introductiv, note, comentarii, indice și glosar, de Const. A. Stoide și I. Lăzărescu, cu o prefață de G. Ivănescu, Editura Junimea, Iași, 1976, p. 7.

¹¹⁶ *Idem*, p. 5.

sit *Psalmul 21*, în a doua scriere istorică a sa, în care cuprinde evenimente trăite, *Letopiseșul Țării Moldovei*, de la 1709 la 1711, am putea considera că acest cronicar fixează psalmii numai printre reperele sale importante de conduită morală creștină. Dumitrașcu vodă Cantemir este muștră de cronicar, pentru visurile sale de mărire, cu cuvintele psalmistului, pe care le-a uitat, când și-a luat titlul de „domnu vecinic Țărilor Moldovei”: „Și nu-ș aduce aminte cum a fi sfârșitul și cum grăește prorocul David la psalomul 21: «Eu, dară sintu vierme, iară nu om. Ocara oamenilor și defăimarea norodului»”¹¹⁷. Comentînd un fapt al actualității, în care este implicat direct, prin relațiile tragice dintre cele două familii (Costineștii și Cantemireștii), Nicolae Costin, din sufletul căruia nu se ștersese imaginea însîngerată a tatălui său, răpus în 1693 din porunca lui Constantin Cantemir, meditează, pe marginea psalmului, asupra nimicniciei omenești: „Că numai sfinția sa Dumnedzău este vecinic; iară tu, ome, astadzi ești, iară mîine nu ești și rămîi defăimat”¹¹⁸. Ideea se reflectă foarte sugestiv și în *Psalmul 89*, care ocupă un loc atît de important în opera tatălui său.

O ilustrare a vremelniceii omului și a atotputerniceii și veșniciei lui Dumnezeu i-o oferă lui Nicolae Costin domnia lui Dimitrie Cantemir. Înălțat în grabă pe tronul Moldovei în decembrie 1710, sub amenințarea presiunii rușilor asupra turcilor, în prag de război, după ce mai stătuse în scaunul de la Iași din martie pînă în aprilie 1693, Dimitrie Cantemir își începe noua domnie sub auspicii nu prea bune, consideră Nicolae Costin, atent la cîteva amănunte fatidice, care dau multă culoare cronicii sale. Semnele se arată încă de la Constantinopol. Sprijinit de agii turci cu care era prieten de petreceri și de muzică orientală, „știindu bine în tambur”, tînărul „istef”, priceput și în „carte turcească”, precedat de reputația tatălui său, Constantin Cantemir, ca fidel al Porții, le apăsă diriguitorilor de la Istanbul ca omul cel mai potrivit pentru a ocupa domnia la Iași, punct strategic extrem de important în eventualitatea unui război ruso-turc. Se organizează, în consecință, în mare repezeală, ceremonia de învestitură, în capitala imperiului, scenă care capătă aspecte carnavalești. De fapt aici începe partea insidioasă, neculciană, a

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 328.

¹¹⁸ *Ibidem*.

cronicii. În grabă, se încalcă grav protocolul: „Deci, după ce au luat Dumitrașco vodă domnie, nemică zăbavă n-au făcut, ce de sirgu au purces din Țarigrad spre Moldova în cai de menzil [= de poștă], împreună cu Schimni aga, fără tuiuri, fără sangeac [= steag de investitură], fără tabulhanaoa [= fanfară] împărătească; și pre urmă tîrdzîu i s-au trimis de la împărăție tuiurile” [= însemnele puterii și ale rangului la turci]. În cortegiul acesta sărăcăcios, improvizat, din care lipseau tocmai „semnele” înscăunării, își face Cantemir intrarea în țară, în goana cailor de poștă, fără fala care-i confirma autoritatea domnească. Maliția cronicarului pare că se stinge datorită inventivității boierilor moldoveni, care încearcă să refacă demnitatea ceremonialului, dar comit o gafă poate mai mare. Nicolae Costin speculează mai departe, cu un ochi extrem de ager, noile contraste: „Însă dacă s-au apropiet de oraș, i-au eșit boerii țării și cu slujitori și cu tabulhanaoa țării de i-au făcut alai după obicei; ce în loc de oarecare semnu, venie înainte lui un turcu cu o ghigă [= ghioagă] lungă de lemn, țiindu a mîină; și așea întrîndu în oraș au mersu la besereca lui sfetii Nicolae, unde i-au cetit molitfa de domnie chir Ghedeon, mitropolitul țării, și, de acolo, mergînd la curțile domnești, s-au citit fermanul împărătescu și, după obicina, i-au sărutat boerii mîna și poala, ca unui domnu tînăr în divanul cel mare”¹¹⁹. Noul domn rostește un cuvînt despre „folosul unirii boerești”, apreciat de cronicar, bun cunoscător al dezbinărilor din divanul țării, mulțumit că poate să remarce abilitatea și calitățile vorbitorului: „că era slovednic la acestea”. În mulțimea acestor contraste, pe care cronicarul le descrie cu o evidentă plăcere, insistînd asupra lor, pe un ton neutru, apare de-a dreptul tulburătoare imaginea turcului cu „ghiga lungă de lemn ținută a mîină” în loc de „sangeac” împărătesc. Nu-l putem bănuî pe Nicolae Costin că nu cunoștea proverbul, care circula atunci (l-a folosit chiar Dimitrie Cantemir în *Istoria ieroglifică*): „Sara ghigariu („păzitor de porci”), dimineța spătariu” (DA, F-I). Os de domn, legitimitatea lui Dimitrie Cantemir la tronul Moldovei nu putea fi contestată. Ceea ce nu i-au putut ierta boierii moldoveni, mereu implicați în intrigile pentru tron, lui Dimitrie Cantemir a fost altceva: pretenția sa la domnia ereditară, care le stîngherea atît de mult ambițiile politice. Nicolae Costin s-a opus, cu o deo-

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 313.

sebită fermitate, cu argumente scoase din *Psaltire*, cum rezultă din cronică, acestui proiect, în contradicție cu obiceiurile țării și cu legea divină, care condamnă mândria nemăsurată și măririle pămîntești.

De îndată ce s-a instalat Cantemir în scaun, încep să se abată asupra țării tot felul de necazuri și nenorociri: leșii, tătarii, cazacii ierneză în țară, chiar și în Iași, făcînd „multe răutăți oamenilor”. La plecarea din Iași, leșii lui Halițchii, „pe unde le-au fost cale, din Prut pînă la Soroca, cîte sate au fost tot au mîncat de au rămas pajiște”¹²⁰. La fel fac și tătarii. Toate aceste jafuri și nelegiuiri se făceau în perioada în care, încă nedecis, noul domn ducea o politică duplicitară: „ce de o parte trimite veștile la Poartă, de altă parte trimite cu giurămînturi la moscali despre sine, ca să vie mai tare și ce să lucriadză la turci”¹²¹. Situația domnului era dintre cele mai critice. Pe de o parte primea ordine „de la Mehmet pașea, sarascheriul de Tighinea, prin poronca vezirului, să porceagă mai de sirgu la oaste”, pe de altă parte se temea de mazelire: „ce, el avea mai mare frică să nu vie niscai spahii să-l ia să-l ducă fără de voe lui”¹²². În Iași domnea o totală confuzie: lumea fugea în toate părțile să se ascundă, fără să știe de cine. Măsurile pe care domnul le ia de unul singur, „cu mintea sa cea crudă”, insinuează cronicarul, provoacă risipirea țării: „Iară țara, cum au audzit, au și purcesu toată în răsipă la codrii, în bejenii, cine încătro au socotit, mai vîrtos boerimea la munte”¹²³. Visurile de mărire ale casei lui Dimitrie Cantemir, pecetluite în actele curții imperiale de țarul Petru I, încep să capete forme concrete: „Iară Dumitrașco vodă au și început a scrie cărțile sale pe la toate ținuturile, dîndu știre tuturor lăcuitorilor, cum să scriia și la titiuluș, cum este domnu vecinic Țărilor Moldovei”¹²⁴. Această nesăbuiță este aspru sancționată de cronicar cu argumentele scoase din *Psalmul 21*, care recomandă umilință din partea aceluia care cere binecuvîntarea lui Dumnezeu. Această pildă a umilinței n-a înțeles-o tînărul domn pînă la sfîrșit, deși cercetase cu atîta stăruință *Psaltirea* în *Divanul sau gîlceava înțeleptului cu lumea*, și a căzut în păcatul mîndriei, iubind mai mult un „titiuluș” al deșertă-

¹²⁰ *Ibidem*, p. 314.

¹²¹ *Ibidem*, p. 316.

¹²² *Ibidem*, p. 325.

¹²³ *Ibidem*, p. 326.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 328.

ciunilor omenești, decât dreapta așezare a țării și răsplata pe care o așteaptă cei fără apărare de la cei investiți de Dumnezeu să-i apere: „Căci a Domnului e împărăția și el oblăduște limbile” (BB, Ps. 21, 31). Fără să chibzuiască mai mult asupra primejdiei și fără a-și „aduce aminte cum a fi sfârșitul și cum grăește proorocul David la *Psalomul 21*”, Cantemir intră într-o aventură fatală pentru dinastia pe care o pregătea, cauzînd mari pagube țării și mari nenorociri oamenilor ei.

După un *intermezzo* festiv, în care domnul Moldovei oferă o masă împăratului și împăratul una domnului, oșpețe descrise în pagini care se citesc cu același interes precum cele similare ale lui Ion Neculce, Nicolae Costin contabilizează sînguincios toate relele aduse de atîta amar de oști străine într-o țară sărăcită, înfometată, jefuită și prigonită, pe deasupra, de o natură dezlănțuită, cu ierni grele, secete și lăcuste. Nicolae Costin începe această amănunțită descriere cu laudele pe care le aduce țarului Petru I, în care vede cu mirare un altfel de conducător decât cei din propria lui țară sau de la Constantinopol: „n-au vrut să șadză în capul mesii”, pleacă „fără veste pe poarta despre grajduri, singur, pe gios, și au mărșu pînă la Trei-Sfetiteli de s-au închinat în mănăstire”, nu vrea să stea, la invitația mitropolitului Ghedeon, „în scaonul cel domnescu”, mănîncă „dulceți” împreună cu Dumitrașco vodă la „trapezare”, se înfruptă, împreună cu ceilalți, boieri moldoveni și generali ruși, cu carne în postul sfîntului apostol Petru, patronul țarului. Din astfel de amănunte¹²⁵ adună, înaintea lui Ion Neculce, pasta unui portret al simplității umane, întruchipată în persoana „împăratului”. Toată sărbătoarea organizată de țar se face în cinstea investiției lui Dimitrie Cantemir ca domn ereditar: „Iară iunie, în 28 de dzile, miercuri, au făcut masă mare și Petru împăratul, de au cinstitu pe Dumitrașco vodă și pre toți boerii țării; și acolo s-au iscălit boerii de au priimit domnu vecinic pe Dumitrașco vodă și pe semenție lui”¹²⁶. În final, cronicarul risipește, în cîteva cuvinte, toată această înțelegere, surprinzător de frățească și neverosimil de dezinteresată, printr-un amănunt revelator, capabil să arate cealaltă față a lucrurilor și a firii adevărate a oamenilor: „și mare benchetu au fostu toată dzua aceia; și acolo au mas; iară peste noaptea aceea n-au

¹²⁵ *Ibidem*, pp. 329–330.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 330.

scăpat fără pagubă mai nice un boeriu și nefurat de moscali: cui pistoa-
le, cui rafturi [= harnașament], cui epîngele [= manta, cergă], nice boe-
riu, nice slugă”¹²⁷. Nicolae Costin îl anticipează din nou, în această cro-
nică, pe Ion Neculce. Uită tot ce a învățat din retorica de școală, cu
efecte mai mult negative, în *Letopisețul de la zidirea lumii*, și scrie re-
marcabile pagini de roman memorialistic.

Oștile rusești se deplasează greu, „cîte o milă de loc, pentru iarbă, că
era săcetă și lăcuste multe, peste samă de multe, de acoperisă tot locul”,
ca în blestemele biblice, iar turcii și tătarii le pricinuesc mari pierderi,
profitînd de „nechiverniseala” armatelor imperiale, risipite peste tot, cu
soldații flămînzi și bolnavi. Din această înaintare dezordonată, aproape
haotică, se profilează sfîrșitul neglorios al războiului, după ce, cu mare
greutate, oștile creștine aliate – rușii, moldovenii, poate și cîțiva din oa-
menii lui Toma Cantacuzino din Țara Românească, mai activi la Brăila
– reușesc să se regrupeze la Stănilești: „s-au tras mai la loc largu, la sat
la Stănilești, într-un cot despre Prut, și acolo au legat tabăra cu pîrcane
împregiur și s-au mai îndreptat oastea moschicească”¹²⁸. Luptele care s-
au dat aici n-au putut decide soarta războiului, care ia sfîrșit, după
Nicolae Costin, din cauza fricii ambelor părți de a nu putea rezista mult
timp în acest loc: rușii care nu puteau ieși din întăriturile pe care și le
făcuseră, sufereau de sete și de foame, caii nu puteau paște „și de s-ar
mai hi bătut vro 3, 4 dzile, acolo pe loc ar hi rămas toți, pedestri și la
mare cumpănă”¹²⁹, iar turcii erau alarmați de pierderea Brăilei, care le
periclita legăturile peste Dunăre. Cronicarul nu mai are de făcut altceva
decît să noteze sfîrșitul războiului, pe care îl prevăzuse citindu-l pe
psalmist, convins, ca și tatăl său, în baza acelorași lecturi biblice, de
vremelnicia faptelor omenești neplăcute lui Dumnezeu, cînd nu au altă
acoperire decît dorința de mărire necugetată și trecătoare. În cîteva cu-
vinte doar, se vorbește de o victorie a nimănui, poate numai a întîmplă-
rii și a norocului trecător, cum teoretiza Miron Costin în *Viața lumii*:
„Miercuri, iulie 11, pre amiadzădzu au și strigat pace de îmbe păr-
țile”¹³⁰. Strălucită formulă pentru zădărnicia războiului pe cîmpul de bă-

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 335.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 336.

¹³⁰ *Ibidem*.

taie. Nu câștigă nimeni din războiul de la Prut. Pierde toată lumea, și cel mai mult moldovenii, pedepsiți pentru păcatele lor, ale domnului și ale răilor lui sfătuitori. Ecouri din psalmii 7, 9, 20, 21, 33, 73, 82, 89 etc. vin să învăluie, mai deschis sau mai ascuns, pe eroii acestor întâmplări, surprinse de cronicar în secvențe narative bine strunite și ingenios colorate cu amănunte pitorești specifice cronicilor de epocă.

După Țara de Sus, prădată la începutul campaniei, vine rîndul Țării de Gios, cum scrie cronicarul, să sufere încă și mai mult, după Stăni-lești. Începutul îl face capitala, chiar a doua zi după încetarea ostilităților: „Aice în Eși, întâi au lovit tătarîi cu pradă, gioi pe amiadzădu, iulie 12 dzile, și mulți oameni au robit di pin casă pin Tătărăși, fiindu fără grije în nedejde moscalilor; și dobitoc cît au găsit pe șesul Bahluiului, tot l-au cules [...] Și așea luni, iulie 16 dzile, au și purces tătarîi în pradă în Țara de Gios peste tot locul. [...] Țara de Gios au cădzut toată la robie; care povestescu bătrînii, că mai au covîrșitu prada care au fost la dzilile lui Vasilie vodă, ce ci oamenii înțălesese de pace și fără de grije eșisă la secire și i-au lovit tătarîi fără veste de au robit și au dat foc de au arsu peste tot locul. (Să plătiască Dumnedzău sfetnicilor carii au cîrmuit pe Dumitrașco vodă) că de la ținutul Vasluiului începîndu în gios și până la munți au istovit tot și încă și la ținutul Hîrlăului au robit”¹³¹.

În aceste descrieri, Nicolae Costin are în minte violența cu care, în psalmi, mînia lui Dumnezeu îi pedepsește pe neascultătorii fii ai lui Israel, ajunși în robie. După „eșitul lui Dumitrașco vodă din Eși”, scrie cronicarul, cu imaginația aprinsă de lectura textelor sfinte, că „diavolul neibutoriu spre neamul creștinescu și spre sfintele lui Dumnedzău besereci, îndemnat-au pre frații săi, pre o samă de lazi turci și s-au învitat cu niște tătari și, fără poronca vezirului, au lovit până în dzuă tîrgul Gălații și au robit toți oamenii cîți era la mănăstire la sfetii Gheorghie bejenii; și au spartu și mănăstirea de au jecuit tot ce-au găsit; și cu multă dobîndă au eșit cu robi cu tot din Galați”¹³². Abia pleacă tătarii cu pradă, că vin turcii, pe care același „diavol neibutor” i-a înfrățit cu alți vrăjmași împotriva creștinilor. Pagina e antologică și amintește de devastarea templului de pe muntele Sion din *Psalmul* 73, „beserica ta, Doamne,

¹³¹ *Ibidem*, pp. 338–339.

¹³² *Ibidem*, pp. 339–340.

cea scumpă”, cum o numește mitropolitul Dosoftei în traducerea sa versificată. Un echivalent în proză, comparabil ca valoare literară, cu dezastrul „casei Domnului”, scrie Nicolae Costin în cea de a doua cronică a sa, în secvența prăpădului abătut asupra Galaților de către turci în iulie 1711: „De cie înainte să vedzi stricăciunea Galaților, de turci! Care, de cîndu-i Țara Moldovei și cîte răscoale au fost pe țară, n-au pățit Galații așa, de au rămas mănăstirile numai piatra; iară icoanele și toate podobeale și odoarele sfîntelor mănăstiri, pe unde au fost tănuite și supt-puse, toate le-au găsit; că au săpat turcii peste tot locul și pre toți morții i-au dezgropat, cercîndu pentru avere. Dezgropat-au și pe Mazepa hatmanul, fiind de curundu îngropatu la sfetii Gheorghe, spun, pe cum i-au agiunsu oasele în țărmurile Dunării aruncate. Și, mai în scurtă voroavă să grăim, că n-au rămas la sfintele mănăstiri nice clopoate, nice uși, nice un hier, și până în jilțuri, și sfintele icoane le-au fărîmat și le-au arsu de istov cu foc. Iară tîrgul Bîrladul și mai rău au pățit că au rămas numai pajiște; iară oamenii n-au cădzut la robie, că mai de timpuriu au fugit, de ș-au scutit viața la codrii și spre Focșeani; că într-acolo n-au lovit tătarîi cu pradă, fiindu apele mari, și a doa, poate fi că s-au ferit și pentru trecerea moscalilor pe Siret, carii venia despre Brăila”¹³³. Pasa-jul, destul de lung și amănunțit, în care cronicarul povestește, cu sufletul răvășit, evenimente trăite, insistînd asupra batjocoririi de către turci a bisericilor la Galați, în special, seamănă în mod surprinzător cu un fragment, aproape identic, din traducerea lui Dosoftei a *Psalmului* 73. Pizmașii, scrie mitropolitul: „vin de fac smîntă” în „sfînta casă” a Domnului: „Ce să-ț rădici mîna ta cea svîntă / Pre pizmașii ce vin de fac smîntă / Cu vicleșug în svînta ta casă, / Să-i despoaie veșmînt de mă-tasă”.

Nicolae Costin nu citează acest psalm, dar nenorocirile abătute de „păgîni” asupra bisericilor sînt aidoma cu cele din *Psaltirea* lui Dosoftei, pînă la identitate lexicală: „Cu săcuri unșorii să-i oboară, / Să-i dezbrace aur cu ozoară, / Și ușile cele aurate, / De ciocane, dzac pre gios călcate. / Beserica ta, Doamne, cea scumpă, / Aprinsără cu foc să o rum-pă, / Și sălașul svîntului tău nume / Îl huliră păgîinii în lume, / Și cu ru-dele lor să-nvitară / Să-ț oprească jărtvele din țară”. Nu vrem să împin-

¹³³ *Ibidem*, p. 340.

gem prea departe acest paralelism, dar pînă și „rudele” cu care „păgîinii să-nvitară”, amintesc de turcii care se asociază (în cronică, *s-au învitat*) cu tătarii, în jefuirea bisericilor din Moldova, în războiul din 1711. Dacă nu avem suficiente dovezi ca să vorbim de o influență vizibilă a psalmilor versificați de Dosoftei în textul lui Nicolae Costin, credem că e necesar să medităm, mai mult decît am făcut-o pînă acum, asupra legăturilor intelectuale și culturale dintre cărturarii români, întărite de apariția unor cărți atît de importante cum sînt *Psaltirea în versuri* și *Biblia de la București*. Prea ne-am obișnuit să credem, cînd e vorba de mari personalități, cum sînt Miron Costin, Dosoftei, Nicolae Costin, Constantin Cantacuzino, Dimitrie Cantemir că aceștia se citeau prea puțin între ei, că alergau de fiecare dată la textul slavon sau grecesc atunci cînd simțeau nevoia să consulte sau să citeze din *Sfintele Scripturi*, în cvasi sau totală indiferență față de textele în limba română. Dacă admitem că a existat o literatură religioasă veche – ceea ce este o evidență necontestabilă – trebuie să acceptăm că aceasta avea cititorii ei în afara clerului, iar cronicarii n-aveau nici un motiv s-o ocolească.

În finalul *Letopiseșului Țării Moldovei de la 1709 la 1711*, Nicolae Costin, care s-a ocupat pe larg, folosind pilda religioasă, de nesocotința domnului țării, rău sfătuit de sfetnicii săi, are cuvinte de laudă pentru abilitatea diplomatică a lui Constantin Brîncoveanu. Prudent, domnul muntean nu ia nici o hotărîre riscantă înainte de a vedea pînă la capăt desfășurarea evenimentelor și a-l cunoaște pe biruitor, în timp ce Cantemir, situat la polul opus, se pripește, dezvăluindu-și de la început, prin acțiuni nesăbuite și periculoase, intențiile de viitor: „Iară nu ca Dumitrașco vodă Cantemir, dintăiaș dată a să numi domn vecinic cu feciorii săi și a număra conacele cu moscalii cîte sintu până la Dunărea la pod; și de Bugiacul cu tătarîi nu-ș aduce aminte (ce, cum dzice prorocul David la psalomul 20: «Cugetară sfaturi, carile nu le putură scoate la cap»)”¹³⁴. Cu mulți ani înainte, pornind de la același verset, pe care-l amplifică, Dosoftei sancționa grav, fără vreo referință anume, în cuvinte extrem de aspre, cugetarea omenească cu urmări rele, condus, poate, și de propria sa experiență de viață, dinainte de primul său exil: „Că-ș porniră răul asupră să-ț strice, / Sfat ce cugetară nu pot să rădice. / Și-i

¹³⁴ *Ibidem*, p. 344.

vei pune-n proașcă, de-i vei bate-n față, / Ce-au agonisitu-ș pre vină să-ș pață” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 20, p. 48). Răul provocat țării din proastă cugetare, consideră Nicolae Costin, „nu se va îndrepta în veci”, dar judecata lui e mai potolită, lipsită de vehemență. Descoperim în Nicolae Costin, față de compilatorul greoi din *Letopisețul Țării Moldovei de la zidirea lumii pînă la 1601*, un prozator demn de atenție în paginile memorialistice ale celui de al doilea *Letopiseț* al său (1709-1711). Dacă în primul letopiseț citatul biblic este obositor¹³⁵, în cel de al doilea este topit în textul cronicarului și, de obicei, susține morala care se desprin-

¹³⁵ Cităm aici două exemple de astfel de aglomerări fastidioase de citate biblice, adunate de cronicar cu o adevărată pasiune de colecționar: „Văzîndu-l neînfîrnt în lăcomie și în curvii, săracii lăcuiitorii și boerii țării nu l-au putut răbda [pe Ștefan vodă, feciorul lui Petru vodă Rareș]. Dzice *Svînta Scriptură*, *Levit. 20*: «Cela ce va preacurvi cu muerea altuia și va face curvie cu muerea vecinului său, cu moarte să moară curvariul și prea curvariul». Și la a doa lege [*Deut.*] dzice *Svînta Scriptură*: «Blăstămat, carele doarme cu muerea vecinului său și să dzică nărodul. Amin. Așea să fie!» La *Ezdra*, cap. 3 dzice: «Depărtați-vă de muerile pămîntului și de muerile streine!» Pavel Apostol, *Corințieni I*, dzice: «Feriți-vă de curvie, că pe curvari și pe preacurvari giudeca-i-va Dumnădzău!» Citatele acestea (din care lipsesc *Psalmi*) sînt adevărate articole de lege, în baza cărora boierii din țară, împreună cu cei pribegi, fugiți „den țară de spurcatele fapte ale lui Ștefan vodă în Țara leșască”, se înțeleg „să să mîntuiască” de voievod, „pentru nesuferite faptele lui” (N. Costin, *op. cit.*, p. 192). Boierii din anturajul domnului nu au răbdare să-i aștepte pe pribegi, „ce s-au rîdicat ei noaptea la pod la Țuțora, și au tăiat ațale cortului asupra lui Ștefan vodă și cu multe rane l-au pătruns și l-au omorît” (*Ibidem* p. 193). Într-un al doilea exemplu, cronicarul condamnă, într-o adresare directă către cititor, tirania lui Alexandru Lăpușneanul, amestecînd vorbele *Scripturii* cu acelea ale lui Cicero, pentru a caracteriza acea faptă „tirănească” a uciderii celor 47 de boieri: „Ce, ia caută, vedzi, ce mărturisește *Svînta Scriptură* la *Iov*, cap. XV [20-24], «În toate zilele sale cel nedrept să trufește și numărul ailor neștiut este tirăniei lui. Sunetul de spaimă pururea întru urechile lui, și cînd este liniște; el pururea își pre-pune vicleșug; nu crede că s-ari putea întoarce den întunec în lumină, prăvind împre-giur pen tot locul. Sabiile cînd s-ari clăti să cerce pîine, vede că i s-au gătat lui. În mîna lui, dzua întunecului; înspăima-l-va pre dînsul lipsa și strîmtoarele încungiura-l-vor». Și iarăș la *Pilde* dzice în cap. XXVIII [15]: «Leu răcnind și ursu flămînd, domnul rău asupra nărodului». Ia aminte ce liac scrie Țîțero de tirani. Dzice: «Niceo tovrășie să nu fie noaă cu tiranii; și nu este împrativa firii, a-l dezbrăca, de poți; și încă cu cînte este pre tiran să-l omori, că acestu feliu veninos și rău trebuie stîrpit den obștea oamenilor; că, precum să taie une[le] încheieturi a trupului, care, neavînd sînge, sacă și săcate vată-mă și celora părți sănătoasă a trupului, așea și într-acel feliu de oameni, vrăjmășie și neîmblîndzire de fiară, de la obștea, ca de la omenia trupului, despărțit și depărtat tre-bue»” (*Ibidem*, pp. 217-218).

de din faptele relatate. Vornicul Iordache Ruset este sancționat, pentru mărturie vicleană împotriva altor doi boieri, cu cuvintele psalmistului: „după cum dzice *Sfinta Scriptură*: «groapă au săpat și au cădzut într-în-sa»” (Ps. 7, p. 294). Citatul doct face loc paremiologiei sugestive din izvor biblic. Paginile memorialistice ale lui Nicolae Costin despre evenimentele din 1711 ne oferă suficiente motive să considerăm că, într-o mai mare măsură decît se crede, vechiul canon al cronicilor moldovenești trebuie revăzut, așa fel încît acest înaintaș al lui Ion Neculce să fie reasezat pe un loc mai potrivit cu însușirile sale literare reale. Cantemir nu poate fi înțeles, în toată complexitatea personalității sale contradictorii, decît după lectura paralelă a celor doi cronicari. Scăpat de sub frîna moralei creștine, domnul se transformă, literaturizîndu-se, din actant istoric real, într-o jucărie a istoriei, în viziunea lui Nicolae Costin. Din motive mai puțin cărturărești și mai curînd personale, „jocul” acesta în roata istoriei îl acceptă și Ion Neculce în *Letopiseț*, interesat să pară o victimă a domnului care nu-i ascultă sfaturile sale de sfetnic apropiat și credincios; greșește, din această cauză, și-l tîrăște în vîltoarea unor evenimente nenorocite și într-o pribegie îndelungată. Și, în afară de aceasta, cum spune și *Sfinta Scriptură*, pe care cronicarul nu uită s-o amintească în cele mai dramatice momente, totul e „vremelnicie” în lumea aceasta și mai cu seamă în „săraca țară a Moldovei”.

IV. PROZA LUI CANTEMIR ÎNTRE CITATUL SAVANT DIN PSALTIRE (DIVANUL) ȘI ASIMILAREA LUI CREATOARE (ISTORIA IEROGLIFICĂ)

Opera celui mai important învățat din perioada veche a culturii române este variată și întinsă, scrisă în limba română și în limba latină, mijloc de comunicare prin care se face repede cunoscut în Europa intelectuală a vremii¹³⁶. Cele trei cărți în limba română: *Divanul sau gîlcea-va înțeleptului cu lumea sau giudețul sufletului cu trupul*, Iași, 1698, *Istoria ieroglifică*, 1705, *Hronicul romano-moldo-vlahilor*, 1716, dintre care doar *Divanul* vede lumina tiparului în epocă, afirmă întreaga și complexa personalitate a autorului: scriitor, filozof și moralist, istoric. Interesul său pentru psalmi variază în funcție de domeniile, extrem de diferite, pe care le abordează. Recurge la citatul direct, într-o operă de morală cu substrat teologic, cum este *Divanul*. Face trimiteri la textele biblice, fără a se deosebi prea mult de Nicolae Costin, îndeosebi cînd vorbește de începuturile istoriei românilor în context universal, în *Hronic*. Așt de legat de textul *Bibliei* în *Divan*, cu un accent deosebit pus pe psalmi, doar la șase ani de la tipărirea primei sale cărți, Dimitrie Cantemir își schimbă radical atitudinea față de această sursă. *Istoria ieroglifică*, încheiată în 1705, este practic lipsită de citate biblice. Editorii textului, în excelenta ediție academică, Dimitrie Cantemir, *Opere*

¹³⁶ Aprecieri foarte elogioase asupra latinei scrise de Dimitrie Cantemir face marchizul Férriol, ambasadorul Franței la Poartă. Vezi N. Stoicescu, nota 823, p. 370, în volumul Dimitrie Cantemir, *Opere complete*, IV, *Istoria ieroglifică*, text stabilit și glosar de Stela Toma, prefață de Virgil Cândea, studiu introductiv, comentarii, note, bibliografie și indice de Nicolae Stoicescu, Editura Academiei, București, 1973 (CANTEMIR, I. I.). Aceeași impresie o lasă și limba latină („foarte distinsă”) vorbită de Dimitrie Cantemir (CANTEMIR, I. I., p. 370). Latina era, de fapt, a doua sa limbă scrisă, pe care o proiecta, înainte de ardeleni, ca model de limbă cultivată, copiindu-i sintaxa și transformînd-o, alături de greacă, în sursă principală de îmbogățire a vocabularului științific.

complete, IV, îngrijită de Virgil Cândea, identifică, într-un remarcabil efort pe care îl face Nicolae Stoicescu, autorul unor note minuțioase, surse mai numeroase din *Noul Testament*, și doar câteva din *Vechiul Testament*, cum ar fi de exemplu *Pildele lui Solomon*. *Psaltirea* este menționată indirect doar cu formularea devenită populară: „Cine sapă groapa altuia cade singur în ea”, cu trimitere la *Pilde*, 26, 27, la care se adaugă, în nota 947, o observație de reținut în legătură cu circulația acestui proverb în literatura română, de la *Învățăturile lui Neagoe Basarab*, pînă la cronicari: N. Costin, pseudo-Muste, I. Neculce, Radu Greceanu, Zilot Românul și Dosoftei¹³⁷. Din cele spuse, rezultă că discutarea influenței psalmilor în *Istoria ieroglifică* se impune cu necesitate. Prezența lor masivă în *Divan*, carte în care sînt citați cu exactitate, ne face să bănuim, de la început, că sursa psalmică este profund asimilată în formulările personale din proza artistică a autorului, devenind astfel greu de identificat. Această decriptare a citatelor, făcută cu atîta minuție în cazul altor surse, în special laice, din *Istoria ieroglifică*, trebuie extinsă și asupra psalmilor, ascunși îndeosebi în frazele parantetice ale acestui plin de surprize „roman”. Atît de livresc în fundamentul său istoric (luptele dintre Cantemirești și Brîncovenesți timp de aproape două decenii – 1688-1705) și în gîndirea sa filozofică și morală, de care

¹³⁷ Vezi CANTEMIR, I. I., p. 382, nota 947. Dintr-o singură sursă, Dosoftei este citat cu un mic text din *Psalmul 7* (ediția Bianu, p. 26, DOSOFTEI, O. 1, p. 22) reluat, sub altă formă (*laț în loc de groapă*), în *Psalmul 9* (DOSOFTEI, O. 1, p. 26). Cf. BB: „În lațul acesta care au ascuns prinse-se piciorul lor” (Ps. 9, 16). Considerăm că sînt necesare câteva precizări. Proverbul „cine sapă groapa altuia cade singur în ea”, din *Pildele lui Solomon*, apare în *Psaltire* în doi psalmi: 7, și nu 6 (cum se afirmă în notă), și 9, reprezentînd două variante distincte, întocmai ca în BB: „Groapă săpă și o adîncă pre ea și va cădea în groapa carea au făcut” (Ps. 7, 16-17) și: „Înfîpseră-se limbile [= neamurile] întru stricăciunea carea au făcut. În lațul acesta care au ascuns prinse-se piciorul lor” (Ps. 9, 15-17). Abia în varianta modernă a *Bibliei* în limba română întîlnim formularea citată în notă. O reproducem împreună cu cuvintele editorului: „Sub forma «căzut-au neamurile în groapa care au făcut-o, în cursa aceasta pe care au ascuns-o» se află în *Psalmul 9*”. Dosoftei urmează tradiția *Psaltirea Șcheiană* – Coresi – *Biblia de la București* cînd scrie, cu modificările impuse de versificație: „Cine va săpa groapa altuia să-l surpe, / Singur ș-va cădea-n rîpă și viața ș-a rumpe” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 7, p. 22) și: „Să vedem pizmașii afundați în sîlță (cursă, capcană). / Că-n lațul acela care ei gătără / Li s-au prins piciorul de să încurcară” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 9, p. 26). Această apropiere între *Psaltirea în versuri* și *Biblia de la 1688* întărește ipoteza lui N.A. Ursu conform căreia Dosoftei este unul dintre revizorii textului Milescu.

se încarcă, filă după filă, textul *Istoriei ieroglifice* e tot pe atât de neașteptat, de cuceritor și de nou ca realizare artistică.

O simbioză de contraste uluitoare apare la nivelul unei limbi arhaice, colcăitoare de acumulările scoase dintr-o veche tradiție paremiologică, pe care se altoiește, îmbogățind-o, înțelepciunea severă a unor cărți cu conținut variat, consultate pentru prima dată în literatura română, nu în puține cazuri, chiar de Dimitrie Cantemir.

Un punct de plecare în această direcție profund inovatoare, care culminează în *Istoria ieroglifică*, îl oferă *Divanul*. Sursele acestei cărți, multe indicate chiar de către autor, au făcut obiectul unor studii amănunțite, care comunică de pe acum câteva concluzii definitive. Dintre cercetările recente, necesită să fie reținute mai întâi acelea ale lui Virgil Cândea, care este și autorul ediției critice a *Divanului*. Cu acest volum se inaugura un remarcabil act cultural, tipărirea *Operele complete* ale lui Dimitrie Cantemir¹³⁸.

La capătul unor cercetări mai vechi¹³⁹, Virgil Cândea ajunge, în *Studiul introductiv* la ediția *Divanului*, la o concluzie surprinzătoare cu privire la sursele pe care le folosește Dimitrie Cantemir în traducerea numeroaselor citate biblice din cartea pe care o publică la Iași în 1698. Fiu de domn ortodox, încredințat spre a fi educat în spiritul bisericii creștine a Răsăritului unui călugăr grec, Ieremia Cacavela, dascăl cu limba ascuțită, îndreptată împotriva catolicilor¹⁴⁰, progenitura domnească se formează, după ce scapă de tutela culturală a primului său învățător, la Academia grecească a Patriarhiei din Constantinopol, în cetatea veche a ortodoxismului, unde rămîne, cu întreruperi, un timp îndelun-

¹³⁸ Dimitrie Cantemir, *Divanul*, ediție îngrijită, studiu introductiv și comentarii de Virgil Cândea, text grecesc de Maria Marinescu-Himu, Editura Academiei, București, 1974 (CANTEMIR, D.).

¹³⁹ Virgil Cândea, *Dialogul Orient-Occident, tradiție și inovație în „Divanul” lui Cantemir*, în „Buletinul Comisiei naționale a R.P.R. pentru UNESCO”, VI, 1-2, 1964.

¹⁴⁰ Dragoș Moldovanu, *Stilizarea citatului biblic în Divanul lui Dimitrie Cantemir*, în „Anuar de lingvistică și istorie literară”, tomul XX, 1969, pp. 49-68. Lingvistul ieșean remarcă idiosincrasia lui Ieremia Cacavela față de catolicism, făcînd o legătură necesară între poziția dascălului grec și aceea a intelectualilor români ai epocii în problema „diferențelor religioase” dintre ortodocși și catolici, „devenite acute în secolul al XVII-lea”, fapt care se observă și în limbaj: „În traducerea pe care profesorul lui Cantemir, Ieremia Cacavela, o face *Istoriei papilor* a lui Platina, se află numeroase comentarii ale traducătorului, în care acesta își exprimă neîncrederea față de catolici într-o manieră care ajunge adeseori pînă la invectivă” (pp. 50-51).

gat. E de mirare totuși că Dimitrie Cantemir, oricâtă influență ar fi exercitat asupra sa lumea ambasadelor și a cărților occidentale, dar și a tergimanilor din cancelariile grecești ale Porții, a putut ajunge atât de repede și de radical la concluzia, contrazisă chiar și de faptul că *Divanul* are și o versiune grecească (în care citatele biblice nu puteau fi traduse din latină) că trebuie să-și orienteze atenția de la *Septuaginta* la *Vulgata* în stabilirea versiunii românești a textelor care-i rețineau atenția în exercițiile de morală din cartea sa de tinerețe. Acest paradox este înfățișat în termenii cei mai limpezi de Virgil Cândea în *Studiul introductiv* la ediția critică a *Divanului*: „Este, într-adevăr, neașteptat ca la zece ani după publicarea *Bibliei* de la București, Cantemir să n-o folosească, ci să-și caute citatele din *Scripturi* numai în *Vulgata* sau în altă versiune latină după textul ebraic al *Vechiului Testament*”¹⁴¹.

În sprijinul acestei concluzii, editorul lui Cantemir invocă o serie de concordanțe și neconcordanțe care apropie sau îndepărtează textul românesc de sursă: *Vulgata*. Neconcordanțele sînt explicate prin „neînțelegerea textului *Vulgatei*” (nota 102, p. 423), prin „traducerea greșită a textului latin” (nota 103) sau prin contaminarea textelor: *Vulgata* + *Septuaginta* (nota 112, p. 424). Precaritatea exemplelor care conduc direct la *Vulgata* și dificultățile de identificare a versetelor, în opera lui Cantemir, fac necesar apelul la alt tip de argumente, mai convingătoare decît cele dintîi: „Nu este exclus însă ca prezența citatelor din *Vulgata* să se explice numai prin folosirea unui *Thesaurus biblicus*, dicționar de citate în care textele biblice sînt grupate pe teme morale și teologice, ordonate alfabetic – operă extrem de răspîndită în cultura latină medievală. Citatele din Cartea a II-a a *Divanului* provin neîndoielnic dintr-un asemenea izvor, din care se iau nu numai textele, ci și titlurile”¹⁴². Ipoteza că tînărul Cantemir, grăbit să-și publice prima carte, s-a folosit de surse latinești în care găsea sistematizate sentenții morale de extracție biblică este cît se poate de plauzibilă. Două surse (Bersuire, *Reductorium morale*, și Wissowatius, *Stimuli uirtutum, fraena peccatorum*) umplu copios capitolele cărților a II-a și a III-a din *Divan*¹⁴³. Meritele pe care și le putea

¹⁴¹ CANTEMIR, D., p. 33.

¹⁴² CANTEMIR, D., pp. 33-34.

¹⁴³ Virgil Cândea, în *Studiul introductiv*, (CANTEMIR, D., p. 37), atrage atenția că „a treia carte a *Divanului* este scrierea lui Wissowatius”, preluată de Cantemir într-o traducere liberă, cu adaptările de rigoare, impuse de „concepția sa”.

asuma autorul erau doar acelea care țineau de organizarea literară a unui material inform, pentru ca acesta să funcționeze în cadrul unui dialog care să nu eșueze în simplul exercițiu retoric. Din toate acestea nu rezultă însă, cu necesitate, că autorul a ignorat sau a ocolit sursa românească cea mai la îndemână: *Biblia* lui Șerban Cantacuzino. Cercetările de pînă acum, este adevărat, nu prea au mers în acest sens, iar ipotezele care s-au făcut nu au fost confirmate. După Virgil Cândea, „numai versiunea greacă a *Divanului* folosește textul oficial ortodox, *Septuaginta*”¹⁴⁴. O mențiune imediată vine să domolească tonul peremptoriu al afirmației: „Ceea ce, evident, nu demonstrează că autorul nostru ignora textele biblice (am înțelege că e vorba în primul rînd de textul *Bibliei de la București*, n.n.), din care pasaje, figuri de stil, exemple revin adesea în fraza lui, din obișnuința oricărui cărturar al vremii – cleric sau laic – cu asemenea lecturi”¹⁴⁵.

Se folosește adesea ca probă că Dimitrie Cantemir a recurs frecvent la surse latine și modul în care și-a organizat citarea secvențelor selectate sub raport strict tehnic: capitole, versete etc. Acestea vin să întregească și să sporească dovezile oferite de particularitățile lingvistice transmise de textul latin în limba română: lexic, sintagme, structuri sintactice. Am observat că, deși știau latinește, cronicarii obișnuiau să citeze textele *Scripturii* în limba română și în slavonește, sursă din care preluau și diviziunile biblice și numărătoarea lor. Revenind la *Divan*, se spune că „numerotarea diviziunilor *Bibliei* [...] trimite, în majoritatea cazurilor, la *Vulgata*”¹⁴⁶. Lucrurile nu stau întocmai așa și ne este greu să vedem în ce parte înclină balanța. Cum în studiul nostru ne ocupăm numai de psalmi, am observat o concordanță, care se realizează cu desulă consecvență, între numărătoarea lor în textul tradus de Cantemir și cel din *Biblia de la București*. Un psalm important este numerotat în *Vulgata* 51 și în *Divan* la fel, prilej pentru speculații cu privire la o traducere după un model latin. Ne întrebăm însă dacă acesta nu este un caz nereprezentativ. Cantemir se referă, fără să dea un citat propriu-zis, la păcatul lui David cu Virsavia (Batșeba) „muiarea lui Urie”, pe care îl preia, poate din memorie, mai întîi din *Împărăția a doa*, gl. 12 (CANTE-

¹⁴⁴ CANTEMIR, D., p. 35.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ CANTEMIR, D., p. 425, nota 117.

MIR, D. p. 221), după numirea din *Biblia de la 1688*: „A împărățiilor a doua”, cap. 12. Dacă autorul s-ar fi orientat după *Vulgata* trebuia să respecte numirea latină: II *Regum*, cap. XII¹⁴⁷ (Cartea a II-a a Regilor). Fără o corespondență exactă cu textul „tradus”, care își pierde calitatea de citat, episodul acesta pilduitor putea fi luat la fel de bine și din *Vulgata* și din *Septuaginta*, versiunea românească din 1688. În finalul paragrafului se face o trimitere la *Pilde*: gl. 24, sh. 16. Terminologia tradițională din aceste exemple și din altele sprijină mai curînd concluzia unor surse diverse, care nu exclud reminiscențe din *Biblia de la București*, cunoscută și consultată, cum nici nu se putea altfel, de Dimitrie Cantemir¹⁴⁸ în elaborarea propriilor lui texte.

Divanul este, într-o anumită măsură, o scrieră care prezintă un incontestabil interes literar. E greu să aplicăm unor traduceri literare / artistice criteriile după care apreciem o traducere neliterară. Ni se pare, de aceea, riscantă, dacă nu chiar arbitrară, exagerarea importanței unei surse a citatelor biblice (*Vulgata*) în defavoarea altora tradiționale. Oricum aceste surse sînt mai multe, unele declarate, altele nedeclarete, unele cunoscute, altele urmînd să fie de acum înainte identificate. Dragoș Moldovanu are dreptate atunci cînd își intitulează unul dintre studiile sale cantemiriene *Stilizarea citatului biblic în Divanul lui Dimitrie Cantemir*¹⁴⁹. Astfel de „stilizări” pot fi uneori atît de profunde, încît fac de nerecunoscut sursa biblică. Ele apar frecvent în *Istoria ieroglifică*, după cum vom vedea, dar sînt situații similare și în *Divanul*. Traducerile artistice, asupra cărora ne concentrăm atenția în acest studiu, își au propriile lor „norme”, încît atunci cînd vorbim de fidelitate, în astfel de cazuri, ne gîndim nu numai la idee, cît la figurarea ei, care poate fi mai apropiată sau mai îndepărtată de sugestiile originalului, indiferent în ce limbă ar fi fost citit acesta și apoi tradus în românește. Se stabilește, în cadrul oricărei traduceri literare, care își merită acest nume, un cod artistic nou, suprapus și doar în parte determinat de cel vechi. Numai așa devine lizibilă, în limba receptoare, metafora originară. Traducerea

¹⁴⁷ *Biblia Sacra Latina ex Biblia Sacra Vulgatae Editionis, Sixti V et Clementis VIII*, Londra, Samuel Bagster, fără dată.

¹⁴⁸ Virgil Cândea dă ca sigur faptul că Dimitrie Cantemir „cunoscuse și citise Biblia lui Șerban” (CANTEMIR, D., p. 33, nota 65).

¹⁴⁹ Vezi nota 140.

literară nu este reproducere, ci substituie creatoare de imagini care asigură artisticitatea textului transpus în limba țintă, fără să-i trădeze înțelesurile fundamentale, îmbogățite și nuanțate. Acest act nu este unul de infidelitate față de textul original, ci unul impus și produs de acesta în procesul traducerii artistice, realizată în imagini comparabile, recognoscibile, niciodată identice, fiind vorba de două limbi cu propria lor identitate, între care se face un schimb de valori estetice compensatoare. În literatura română, începuturile traducerilor artistice le-au făcut Dosoftei, în poezie, și Dimitrie Cantemir, în proză.

Nu vom intra într-o discuție de detaliu. Considerăm că, în stadiul actual al cercetărilor, sursele latine, foarte importante, ale unor citate biblice din *Divanul* lui Cantemir, sînt bine lămurite¹⁵⁰. Se observă chiar o tendință de supraevaluare a izvoarelor apusene în dauna celor tradiționale (traducerile din slavonă și greacă), singurele luate în seamă în vremea cînd G. Sion publica, într-o primă ediție modernă, *Divanul* lui Dimitrie Cantemir¹⁵¹. Progresele în modul de a privi sursele cărții lui Cantemir sînt enorme. Complexul unui decalaj cultural pe care reprezentanții laici ai ortodoxismului îl resimțeau cu tot mai multă putere, „în urma infiltrării ideilor umaniste în mentalitatea tradiționalist-creștină”¹⁵², la sfîrșitul secolului al XVII-lea, grăbește orientarea culturii române, de tradiție răsăriteană, spre Apus. Poate că pașii pe această cale n-au fost, întotdeauna, nici atît de repezi și nici atît de puternici cum s-a afirmat. Același complex cultural avea să conducă, prin anii '70, din secolul XX, la un efect pozitiv: stabilirea elementelor sincrone din literatura română veche, într-un plan european larg, cercetat cu cea mai mare minuțiozitate. Acest sincronism cu efecte pozitive, justificat de puține scrieri din secolul al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea la noi, printre care se află și acelea ale lui Cantemir, a degenerat într-un fel de protocronism, cum a fost numit, chemat să mîngîie, uneori cu iluzii, orgoliile naționale nesatisfăcute de cultura tradițională răsăriteană. În goană după sursele apusene, au început să fie neglijate cele autoh-

¹⁵⁰ Se remarcă în special studiile lui Virgil Cîndea și Dragoș Moldovanu.

¹⁵¹ *Operele principelui Demetriu Cantemiru*, tipărite de Societatea Academică Română, tomul V, Partea I, *Evenimentele Cantacuzinilor și Brâncovenilor*, Partea II, *Divanul*, publicate și însoțite cu o prefață și un glosar de G. Sion, București, 1878.

¹⁵² Dragoș Moldovanu, *op.cit.*, p. 66.

tone, în special textul *Bibliei de la București*. E oarecum surprinzător să afli că Dimitrie Cantemir își însușește „stilul ecleziastic” din „literatura românească a vremii” (subl. V. Căndea): „Urmele lecturilor sale din Hrisostom sau Varlaam, din hagiografie, din *textele biblice* (subl. n.) sau liturgice se întîlnesc în toată cartea”¹⁵³, după ce metodic, în mai multe locuri, de-a lungul întregii demonstrații, și s-a atras atenția că sursa citatelor biblice din *Divan* trebuie căutată în *Vulgata*, izvor preferat de principele ortodox, altfel cititor zelos al textelor religioase românești. Adevărul trebuie căutat undeva la mijloc. Cantemir, chiar cînd folosea surse latinești, fapt demonstrat convingător, recurgea și la acumulările din mai vechile lui lecturi din traduceri românești religioase, dintre care *Biblia lui Șerban Cantacuzino* nu putea să lipsească.

Dragoș Moldovanu reține afirmațiile lui Virgil Căndea că Dimitrie Cantemir s-a folosit, în redactarea *Divanului*, carte înțesată de citate biblice, de versiunea latină a *Bibliei* (*Vulgata*): „Constatările noastre confirmă aserțiunea făcută de Virgil Căndea și, întrucît el nu o exemplifică, o vom ilustra”¹⁵⁴. Astfel de ilustrări avea să facă Virgil Căndea în *Studiul introductiv* la ediția *Divanului* și în *Comentarii*. Din comparațiile pe care le face Dragoș Moldovanu, reduse la sursele latine folosite de Cantemir¹⁵⁵ în realizarea traducerii citatelor din *Divan*, rezultă două concluzii: 1. „Cantemir ezită să generalizeze stilizarea, așa încît, în ansamblu, citatele biblice contrastează violent cu stilul său personal, excesiv de ornat”¹⁵⁶; 2. „Cantemir nu face decît să adapteze *Biblia* propriei sale (s.a.) concepții estetice”, înlocuind supremația eticului: „eticul nu este frumos în sine, ci numai într-o formă estetică”¹⁵⁷. Disociind esteticul de etic, Cantemir ajunge să scrie într-un stil biblic extrem de personal. Virgil Căndea vede în inovațiile lui Dimitrie Cantemir, contestate atît de vehement uneori, dorința de a se opune, în felul acesta, vechiului „stil ecleziastic” al traducerilor religioase românești, pe care îl cunoștea atît de bine. Credem că dovada deplină a acestei noi orientări, care își

¹⁵³ CANTEMIR, D., p. 60.

¹⁵⁴ În *op. cit.*, p. 51.

¹⁵⁵ „Semnificația stilizării citatului biblic în *Divan* este vizibilă numai în acest context european”, afirmă autorul (Dragoș Moldovanu, *op. cit.*, p. 65).

¹⁵⁶ *Idem*, p. 61.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 67.

avea limitele ei, deloc neglijabile¹⁵⁸, nu se poate face fără compararea noului stil, mai puțin evident în citatele din *Divan*, după constatarea celui care se ocupă de „stilizarea” lor, cu secvențele corespunzătoare din *Biblia de la București*, text „oficial” în bisericile românești din toate provinciile. Faptul acesta rezultă cu destulă claritate încă din prefața lui Samuil Micu la *Biblia* din 1795. Tipăritura cantacuzinească aproape că nu se mai găsea, din cauza cerințelor tot mai mari, fapt care îl determină pe cărturarul ardelean să aducă vechiul text al *Bibliei* românești, prefăcînd și îndreptînd, la nivelul exigențelor lingvistice din epoca sa, clădind pe temeliile puse în 1688. Fără a se ține seama de acest text fundamental nu se poate vorbi, în nici un fel, de existența unui stil eclesiastic românesc, vizibil pînă astăzi în traducerea *Scripturii*. Interesul nostru se îndreaptă, în exclusivitate, spre fragmentele traduse de Dimitrie Cantemir din psalmi. Chiar dacă sursa este latină, în textele preluate din Wisowatius, sau din dicționare de citate biblice, sau din alte surse (*Vulgata* este mai mult invocată decît dovedită de fiecare dată ca sursă directă, operație care ar fi trebuit să fie extinsă la toate citatele), elementele vechiului stil conviețuiesc cu inovațiile lui Cantemir. Citarea surselor românești posibile devine obligatorie în acest tip de analiză.

Compararea citatelor din psalmi, în versiunea lui Cantemir, cu psalmii corespunzători din *Biblia de la București*, este înlesnită de faptul că, de cele mai multe ori, numărul psalmilor și versetelor corespunde, cum am văzut, în ambele texte. E posibil ca voievodul moldovean să fi avut în biblioteca sa, printre cărțile de căpătîi, un exemplar din *Biblia de la 1688*¹⁵⁹. În fața cu rezultatele, uneori de-a dreptul spectaculoase, care

¹⁵⁸ Sînt cît se poate de elocvente, în studiul lui Dragoș Moldovanu, afirmații ca acestea: „Este vorba de o atitudine stilistică perfect conștientă, dublată de convingerea că acțiunea sa nu este contrară dogmelor bisericii” (p. 62); „sub aspect semantic, traducerea lui Cantemir este fidelă” (p. 63); inițiativele traducătorilor se loveau de un redutabil obstacol: „libertatea era totuși limitată de natura textului” (*Ibidem*).

¹⁵⁹ Într-o notă semnată D. L. (Ludovic Demény), apărută în „Magazin istoric”, VII, 9 (78), 1973, pp. 41-42, este semnalat un presupus exemplar din *Biblia de la București*, care ar fi aparținut familiei Cantemir. O însemnare marginală de pe acest exemplar, din 11 martie 1693, îi furnizează lui D. L. o serie de informații în baza cărora își formulează ipoteza sa cu privire la biblioteca familiei Cantemir. La sfîrșitul celei de a doua domnii a lui Dimitrie Cantemir (1710-1711), după înfrîngerea de la Stănilești, printre cărțile și obiectele prețioase cu care acesta se refugiază în Rusia, se află și *Biblia de la Bucu-*

s-au obținut în identificarea surselor latine¹⁶⁰, avînd ca efect o mai exactă plasare a lui Cantemir în cultura europeană, ne întrebăm dacă nu cumva această orientare conduce și la un efect contrar: marginalizarea surselor biblice tradiționale (slavonă și greacă) în traduceri *Scripturii* în limba română. Merită o atenție mai mare în special *Biblia de la București*, prin care ne anexăm tradiției scripturale grecești, bine cunoscută și asimilată de Cantemir. Prin aceasta, nu vedem cum marele cărturar ar deveni mai puțin reprezentativ sau mai puțin interesant pentru cultura europeană. Cele două surse, cea latină și cea tradițională, fixată într-un lung exercițiu în traduceri din slavonă și greacă în română, se întregesc și se completează în opera lui Dimitrie Cantemir și trebuie cercetate printr-o permanentă și corectă raportare una la cealaltă, ele fiind strîns împletite în stilul operei în limba română a marelui cărturar.

În tinerețe, Dimitrie Cantemir manifestă o evidentă preferință pentru psalmi, la care face apel în toate cele trei cărți ale *Divanului*. Mai mult, nu lipsesc citatele din psalmi, alături de cele din alte cărți ale *Bibliei*, nici în cuvintele dedicatorii, pe care le adresează fratelui său mai mare,

rești din biblioteca părintească. Ea ar fi aparținut lui Constantin Cantemir. Adnotările pe marginea cărții, atribuite de D. L. lui Dimitrie Cantemir, sînt de două feluri, cum ne lasă să deducem scurta prezentare pe care i-o face Demény Ludovic în „Magazin istoric”: însemnări cu caracter autobiografic raportate la pasaje din *Biblie* care reflectau stări asemănătoare cu cele provocate de drama istorică pe care o trăise voievodul și însemnări cu caracter lingvistic asupra traducerii. Variantele pe care le propune autorul adnotărilor pe marginea unor pasaje obscure din vechiul text cantacuzinesc sînt judicioase. Ele semnalează lipsuri sesizate mai înainte de contemporanii traducătorilor din 1688 (v. prefețele la Ms. 45 și Ms. 4389), dar și de cei care, mai tîrziu, vor argumenta, la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, necesitatea unei noi traduceri, așa cum face Samuil Micu în prefața *Bibliei* de la Blaj, 1795. Însemnările acestea indică un contact și o preocupare mai veche, pe care o avea și Dimitrie Cantemir, în legătură cu textul *Bibliei de la București*, de care s-a folosit și în scrierile sale, începînd cu *Divanul*. N.A. Ursu răstoarnă această teorie, demonstrînd în „Cronica”, XXXII, 1997, serie nouă, nr. 5, p. 10, *Note la bibliografia lui Dimitrie Cantemir*, netemeinicia ei. Autorul însemnărilor în discuție nu este Cantemir, dar oricine ar fi acesta, descoperirea lui D. L. este prețioasă. Ea dovedește că *Biblia din 1688* era citită critic de cărturarii români din epocă.

¹⁶⁰ Sînt de reținut, în mod special, cercetările lui Virgil Cândea și Dragoș Moldovanu care citează întreaga bibliografie, de la cele mai vechi semnalări pînă astăzi (v. D. Moldovanu, *Dimitrie Cantemir între Orient și Occident*, Editura Fundației Române, București, 1997), precum și efortul editorilor *Operele complete*, ale lui D. Cantemir, Editura Academiei, volumele I și IV, 1973-1974.

Antioh Constantin-voievod, *Carte de închinăciune*, înaintea intrării la tipar a *Divanului*, precum și cititorilor, *Carte către cetitoriu*. Ne atrage atenția mai întâi, pentru capacitatea ei de generalizare, referirea pe care o face Cantemir, adresându-se cititorilor săi, la „vechile și noaăle *Svinte Scripturi*”, din care-și va alege cele mai multe din răspunsurile Înțeleptului la provocările Lumii. Nu poate fi vorba aici de vreo trimitere la surse străine de biserica ortodoxă, chiar dacă, în practică, va folosi, în *Divan*, cum s-a dovedit, și surse latine. În acest sens pledează și folosirea unor arhaisme slavonești cu o circulație foarte limitată în limba română, în afara cărților religioase, cum ar fi de pildă *bogooteț* ‘sfânt părinte’, care îndepărtează stilul lui Cantemir de sursele apusene, cu punctul de plecare în *Vulgata*. Sînt numeroase textele care atestă baza tradițională pe care încerca s-o înnoiască Dimitrie Cantemir, de altfel cu destulă cumpătare. În traducерile sale din psalmi, el se plasează aproape atît de traducătorii *Bibliei de la București* („Păhar de mîntuire voui lua și numele Domnului voui chema”, Ps. 115, 4), cît și de Dosoftei. Deși scrie și *pahar*, Cantemir va folosi în formula de introducere și în citat, întocmai ca Dosoftei, varianta învechită *păghar*, consemnată ca atare în DLR, din același *Psalm 115*: „Cu *păghar* de biruință / Ț-voi închina cu credință”¹⁶¹. *Păghar* apare și în alt psalm al lui Dosoftei, citat de asemenea de Cantemir în același context tematic: *păghar de pierdzare* (adică, *păharul morții* în teoretizările din *Carte către cetitoriu* asupra frumuseții amăgitoare, care-i ia păcătosului dreptul la nemurire): „Le-a trimite [Dumnezeu] lațuri, *păghar de pierdzare*” (Ps. 10, 24, Bianu, p. 36)¹⁶². Cantemir vorbește, în comentariul său, de „*păgharul* al urgiei lui Dumnădzău”, referindu-se, în același loc, la un citat din Ieremia (CANTEMIR, D., p. 115).

Meditația aceasta asupra *Paharului vieții* și *Paharului morții* este susținută de Cantemir cu încă trei citate din psalmi, care se înlănțuie semnificativ cu altele, extrase din diferite cărți ale *Bibliei*. Pentru a pune în relief abilitatea pe care o dovedește Cantemir în realizarea acestor „montaje” de citate, reproducem întregul fragment: „Prorocul așe dzice:

¹⁶¹ Dosoftei, *Psaltirea în versuri*, ed. Bianu, p. 400. În ediția Ursu: *păhar*, p. 264.

¹⁶² N.A. Ursu transcrie peste tot *păhar*, procedînd la eliminarea pronunțiilor și grafiilor sporadice.

«Beau și să turbură și să nebunesc» [Ier. 25, 16]¹⁶³. Pentru băutorii lui, iarăși alt Proroc dzice: «Turburatu-s-au și clătitu-s-au ca batul și toată înțelepciunea lor ș-au vărsat» (Psalm 106, sh. 27), și iarăși acela fericitul dzice: «Foc, iarbă pucioasă și duh vivornic – partea păharului lor» (Psalm 10, sh. 6). Acesta-i păgharul acela pentru carele iarăși acela blagoslovit grăiaște: «A căriia drojdii nu vor scădea și vor bea toți păcătoșii pământului» (Psalm 74, sh. 8). Acesta-i păgharul al urgiei lui Dumnezeu, pentru carele singur dzice: «Ia păgharul a vinului urgiiei mele și vii drêge dintr-însul tuturor niamurilor pământului și vor bea și să vor turbura și vor nebuni» (Ieremiia gl. 25, sh. 15-16; caută și Apoc. gl. 16, sh. 19 și gl. 14, sh. 10)” (CANTEMIR, D., p. 115). Preponderența elementelor care țin de vechiul stil biblic, cu care ne obișnuiseră traduceri din slavonă și din greacă, este evidentă în acest pasaj, ca și în altele. Comparația citatelor biblice din cele două „cărți” cu caracter introductiv din *Divan*, pe care noi o limităm, conform obiectului acestui studiu, numai la psalmi, cu versetele corespunzătoare din *Biblia de la București* constituie cea mai bună dovadă că Dimitrie Cantemir n-a preluat, ci doar a consultat, într-o traducere originală, această sursă, aflată la îndemîna sa, e ușor de presupus, încă din adolescență, cînd se instruia în țară. Pentru că este vorba de o traducere literară, vom adăuga, după textul din BB, și versiunea lui Dosoftei din *Psaltirea în versuri*, carte pe care de asemenea o cunoștea Cantemir și ale cărei sugestii putea să le folosească. Cantemir: „Turburatu-s-au și clătitu-s-au ca batul și toată înțelepciunea lor ș-au vărsat” (CANTEMIR, D., Psalm 106, sh. 27, p. 115); BB: „Turburară-să, clătiră-să, ca cel ce să îmbată, și toată învătătura lor să cufundă” (Ps. 106, 27); Dosoftei: „Să topiia beț de răutate, / Că-ș ieșiră și din țălepciune” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 106, 64-65, p. 248); Cantemir: „Foc, iarbă pucioasă și duh vivornic – partea păharului lor” (CANTEMIR D., Psalm 10, sh. 6, p. 115); BB: „foc și iarbă pucioasă, și duh deivor – partea păharului lor” (Ps. 10, 7); Dosoftei: „Foc și sterevie [= funingine] cu năvală mare, / Le-a trimite lațuri, păhar de pierdzare” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 10, 23-24, p. 29); Cantemir: „A căriia drojdii nu vor scădea și vor bea toți păcătoșii pământului” (CANTEMIR D., Psalm 74, sh. 8, p. 115); BB: „însă drojdiile lui nu s-au deșărtat, bea-vor toți păcătoșii

¹⁶³ Sursă precizată de editor, CANTEMIR, D., p. 115.

pămîntului” (Ps. 74, 8); Dosoftei: „Și dintr-însul într-alt va derege, / Să bea drojdii cei fără de lege” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 74, 33, p. 170). Versiunea lui Dosoftei, realizată după un original slavon în proză, apoi versificată, este mai liberă, îndepărtarea de sursă fiind motivată de efectul poetic urmărit. Prin această augmentare, de cele mai multe ori, sau, alteori, în cazuri mult mai puține, concentrare a textului original, nu se produc abateri esențiale de la sensurile biblice. Textul lui Cantemir, atunci cînd nu intervin motivări artistice sau schimbări evidente de sursă, stă foarte aproape de *Biblia de la București*.

Prima „carte”, epistolă dedicatorie, din *Divan* are un caracter mai intim, prin apelul la sentimentele frățești pe care îl face Dimitrie, adresîndu-se fratelui mai mare, Antioh, protocolar pe de o parte, dar și interesat de cîștigarea bunăvoinței domnului față de „a tineréțelor întăia născută roadă” a sa. Sentimentului de frățietate, pe care îl afișează în „Cartea de închinăciune” față de domn, îi găsește o primă întărire în *Psaltire*: „«Acum dară ce-i bine sau ce-i frumos, decît a petrece frații împreună», dzice *Psalmul* 132”. În primul verset al acestui psalm, versiunea 1688, iubirea frățască este mărturisită cu aproape aceleași cuvinte: „Iată dară ce e bun sau ce e înfrumșet, fără numai a lăcui frații dempreună” (BB, Ps. 132, 1). „A petrece frații împreună” este egal aici cu „a lăcui frații dempreună” (v. DLR, tom VIII, P, partea a 2-a, *Petrece*, II. 1. „A-și duce viața sau a-și ocupa timpul (într-un anumit fel, într-un anumit loc, o anumită perioadă); a trăi.”). Cu un sfert de secol înainte, Dosoftei medita la înfrățirea de neam, dezvoltînd într-o creație proprie o sugestie din primul verset al *Psalmului* 132, după ce îl traduce cu cuvintele: „Cît este petrecerea de bună / Cînd lăcuiesc frații împreună”. Cele trei surse, *Psaltirea în versuri* a lui Dosoftei, *Biblia de la București* și *Divanul* lui Dimitrie Cantemir se întîlnesc în aceeași albie a vechiului text biblic, preamărind unitatea în jurul Sionului: „Că-ntr-aceasta a pus giuruită / Dumnezău de viață fericită” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 132, p. 299). Tema vechiului psalmist este adaptată diferit, la împrejurările de viață ale celor doi scriitori și dregători români: Dosoftei și Cantemir, afectați de aceeași frustrare a dezbinării pe care încearcă s-o contrabalanseze prin mutarea meditației de la amănuntul biografic la împăcarea și pacea dintre frați.

Dosoftei se mărturisește astfel în versurile originale pe care i le inspiră *Psalmul 132*¹⁶⁴: „Cine face zidi de pace, / Turnuri de frăție, / Duce viață fără greață / 'Ntr-a sa bogăție. / Că-i mai bună, depreună, / Viața cea frățască, / Decît armă ce destramă / Oaste vitejască” (DOSOFTEI, O. 1, p. 298). Într-un moment de răscruce pentru țară, dar și pentru mitropolit, Dosoftei se refugiază în Polonia, cu Ștefan vodă Petriceicu. Versurile lui reflectă disensiunile din țară sub acest voievod (1672-1674), înainte de bătălia de la Hotin, 11 noiembrie 1673. Mitropolitul susținea politica antiturcească a domnitorului, neîmpărtășită de mulți boieri foarte influenți. La Hotin avea să părăsească tabăra lui Petriceicu pînă și Miron Costin. Versurile lui Dosoftei: „Că-i mai bună, depreună, / Viața cea frățască, / Decît armă ce destramă / Oaste vitejască” sînt premonitorii. Mitropolitul intuia, cu multă exactitate, după înscăunarea sa, în 1671, în fruntea ierarhiei bisericești a Moldovei, marea primejdie care amenința politica creștină pe care o susținea și de reușita căreia își legase atîtea speranțe.

Cantemir pare mai preocupat, în *Carte de închinăciune*, de evenimente personale, adresarea făcîndu-se direct fratelui său, cu cuvinte mari, din care nu lipsesc enorme imagini astronomice, folosite pentru a sugera puterea de neînfrînt a legăturii fraterne. Aceasta învinge pînă și vicisitudinile istoriei, care l-au ținut pe Cantemir ani mulți departe de țară și de familie¹⁶⁵. Același sentiment al dezbinării, care-l trimisese pe Dosoftei la *Psalmul 132*, oprește și atenția lui Dimitrie Cantemir pentru a întări o viziune ideală de înțelegere și conlucrare, „lanțul de aur al dragostei frățești” (CANTEMIR, D., p. 109). Din considerațiile filozofice pe care le face în continuare, sprijinit și pe citate biblice, se vede clar că pășește dincolo de referirea biografică: „Adevereste împăratul Solomon dzicînd: «Fratele carile să agiutorêste de frate, ca o cetate vîrtoasă»”

¹⁶⁴ „Aceste patru părechi de stihuri le-am scornit eu, prăvind acest psalom a lui”, notează Dosoftei (DOSOFTEI, O. 1, p. 298).

¹⁶⁵ Virgil Cândea enumeră, în ediția sa, scurtele răgazuri din timpul primei domnii a fratelui său, cînd se poate întoarce în țară: „Dimitrie Cantemir se afla, în prima domnie a fratelui său, la Constantinopol (din 1693), de unde se va întoarce la Iași într-o scurtă misiune în 1697, cînd participă la campania turco-austriacă (I. Neculce, ed. cit., p. 209), apoi spre sfîrșitul anului 1698 pentru a se căsători cu Casandra, fiica lui Șerban Cantacuzino, fostul domn al Țării Românești” (CANTEMIR, D., p. 412, nota 16).

(*Pildele*, gl. 18, sh. 19). În *Pildele lui Solomon*, ca și în *Psalmul 132*, ținta este mult mai mare. Restabilim integralitatea versetului după *Biblia de la București*: „Frate de cătră frate ajutorindu-se, ca o cetate tare și înaltă, și poate ca o întemeiată împărăție” (BB, *Pilde*, 18, 19). Bănuim aici, în această aglomerare de citate biblice, un gând ascuns, asemănător cu acela al lui Dosoftei, pe care mai târziu voievodul îl va scoate la suprafață și va încerca să-l pună în practică, dar va rămîne la fel de singur și va lua calea exilului ca și Dosoftei. De altfel această meditație psalmică, cu obiect conturat clar: păstrarea identității unei întregi comunități, prin credință și unire fraternă, concepută numai în sensul acesta larg, este personalizată în final. Cantemir își asumă un rol de coautor, anexînd *Psalmul 26*, 16, pe care nici nu-l citează (identificarea lui aparține editorului) propriei sale biografii: „Au cu prorocul împreună nu voi cînta: «Părintele meu și maica mea m-au lăsat pre mine, iar domnul meu și fratele meu m-au luat pre mine?»” (CANTEMIR, D., p. 111). Restabilim psalmul după *Biblia de la București*, aproape identic, în prima lui parte, în preluarea lui Cantemir, pentru a se vedea mai bine natura prefacerilor din *Carte de închinăciune*: „Căci tată-meu și maica mea m-au părăsit, și Domnul m-au luat pre mine”. Întregul Psalm 26 este o invocare plină de smerenie a lui Dumnezeu de la care cel credincios primește protecție și adăpost: „Domnul e lumina mea și mîntuitorul meu” (BB, Ps. 26, 1); „aceasta voiu cêre: a lăcui eu în casa Domnului, toate zilele vieții mele” (BB, Ps. 26, 7).

Toată *Cartea de închinăciune* către domn are un pronunțat ton de umilință față de fratele său Antioh, în fraze alambicate, înflorite și destul de obscure. În convenționalismul lor impus de împrejurări, aceste fraze ale lui Dimitrie Cantemir tind să-l facă pe fratele mai mare un binefăcător providențial. Pentru a le spori credibilitatea, laudele sînt întărite cu citate biblice prelucrate pentru a corespunde acestui scop. Stilul devine excesiv de ceremonios, împins pînă în punctul din care meritele personale ale autorului nu se mai văd deloc. Opera pe care o oferă în dar lui Antioh este prezentată de Dimitrie ca rezultat al „proastii și nevrédnicii méle minți” (CANTEMIR, D., p. 111), un „mănuncheaș” în care a adunat, ca „un prost și neînvățat grădinaru”, roadele unor „ostenéle”, sub nivelul înfăptuirilor marelui său protector. Cu o modestie care se pierde în abilități retorice, cînd e vorba de flatarea fratelui său, Dimitrie

Cantemir își recunoaște un singur merit, acela de a fi adunat, îmbinat și prelucrat extrase biblice: „cu oarece și osîrdie și ostenință, din a multora, nu de pemintesti, ce cerești ogoară, neveștedzitoare floricéle, cu nestrictoriu miros adunate și-ntrulocate li-am prefăcut” (CANTEMIR, D., p. 111). Din această precizare foarte exactă e de reținut, cum s-a observat¹⁶⁶, caracterul antologic al *Divanului* și maniera liberă în care sînt receptate și „prefăcute” (poate că termenul cel mai potrivit ar fi, adaptate) citatele selectate. Ele capătă, datorită acestor intervenții, alt sens, cum vom vedea, și satisfac o nouă funcție stilistică în cadrul unui dialog literar. Cuvîntul de închinare către domnitor cuprinde suficiente probe de adaptări de-a dreptul surprinzătoare. Cel mai incitant, din acest punct de vedere, este un mic extras din *Is.*: „«Nevrednicia mea, acéia mi-au agiutat» (dzice *Isaia*, gl. 63, sh. 5)”. S-a constatat¹⁶⁷, față de sursa prezumată (*Vulgata*), o eroare de traducere în citatul: „*indignatio mea ipsa auxiliata est mihi*”. În mod surprinzător, Cantemir traduce cuvîntul *indignatio* din textul latin prin *nevrednicie*. E greu însă de admis că Dimitrie Cantemir, care cunoștea bine limba latină, o vorbea și o scria, a confundat pe *indignatio* „indignare”, „mînie”, „cu *indignitas* „nedemnitate”, „nevrednicie”. (În *Biblia de la București*, 1688, tradusă din greacă, este folosit termenul *mînie*, ca și în traducerile următoare, iar în *Biblia* R-G, e preferat cuvîntul *urgie*.) Necunoscînd cu exactitate sursa din care traduce Cantemir, *Vulgata* sau un izvor de mîna a doua care folosește citate biblice, nu știm în ce măsură „greșeala” de care se vorbește aparține cu certitudine învățatului român.

În ceea ce ne privește, credem, fără a avea pretenția unei soluții definitive, că sîntem mai aproape de adevăr dacă acceptăm altă explicație, mai potrivită cu întregul complex de umilință în care se complăce tînărul autor în toată „închinarea” către domnul și fratele său. Acestuia nu-i aduce un dar important, ci un „dărișor [...] nevrednic și netrébnic”, în raport cu înfăptuirile strălucite ale domnului său. Antiteza diminuează peste măsură realitatea istorică: Dimitrie e „luminuța lumînărelîi” și „muviliță”, Antioh, „soare” și „Olimp”. Discursul se înecă într-o pastă encomiastică atît de densă încît ceremonialul modestiei trece neobservat.

¹⁶⁶ CANTEMIR, D., p. 412, nota 19.

¹⁶⁷ CANTEMIR, D., p. 412, nota 21.

vat. Jocul retoric al acestei dedicații te poate ușor înșela asupra sensului pe care îl dă Cantemir, forțînd citatul biblic, cuvîntului *nevrednicie*. Nu numai citatul din *Is.*, dar întregul text care îl precede devine de neînțeleles, dacă nu pătrundem intențiile adevărate ale lui Cantemir care, umilindu-se, își supralicitează fratele-domn: „Și macar că toate blăstămățiile și nevredniciile în mine să află, însă mării-tale plăcute și învoite fiind, de triabă și vrédnice sint” (CANTEMIR, D., p. 111). Sub o anumită presiune psihologică, și nu din insuficienta cunoaștere a limbii latine, termenul *nevrednicie*, care totalizează, împreună cu *nevrednic*, cinci apariții în text, *scapă* și în citatul din *Is.*, unde nu-și avea locul. Cuvîntul este folosit cu un sens vechi, astăzi pierdut, înregistrat în *Dicționarul limbii române* (DLR), din care lipsește, în chip inexplicabil, substantivul *nevrednicie*. În schimb, la adjectivul *nevrednic*, întîlnim un sens vechi, care ne trimite la *netrebnic* (2), iar aici citim: 2. „vrednic de milă, mizerabil, umil, modest, smerit; prin *ext.* (sens curent) incapabil, nevrednic”, sens reluat și la *netrebnicie* [2. (învechit) „umilință, smerenie”, confirmat de un citat din Antim Ivireanul]. Ipoteza unei greșeli trebuie exclusă. Dimitrie Cantemir folosește cuvîntul *nevrednicie* cu sensul vechi: „umilință, smerenie”. *Nevrednicia* din textul citat e un pur răsfaț retoric, o aparență de umilință, pentru că tînărul cărturar era conștient de valoarea sa și a cărții pe care o scrisese.

Divanul lui Dimitrie Cantemir abundă în citate biblice, între acestea distingîndu-se, și prin număr, cele din *Psaltire*. Numărul acestora este mai mic doar în *Cartea întîia*, cum o numește autorul. Traducerea psalmilor, bine asimilați în textul lui Cantemir, este mai liberă decît în celelalte două părți, în exemple semnificative. Din această cauză, tînărul cărturar nici n-a simțit nevoia să indice cu exactitate sursa biblică (carte, capitol, verset), cu două neînsemnate excepții. Evanghelistul Ioan este citat o singură dată cu precizarea capitolului: „și într-acesta chip evanghelistul Ioan mărturiséște (glav. 1, [5])¹⁶⁸: «Și lumina în întunérec luminiadză și întunérecul pre dînsă nu o cuprînsă»” (p. 131). Diferențele față de *Biblia de la București* sînt lipsite de importanță: „Și lumina întru întunérec luminează și întunérecul pre ea nu o apucă” (BB,

¹⁶⁸ Versetul este pus în croșete de editorul ediției academice: Virgil Cândea. Toate identificările citatelor biblice din prima carte a *Divanului* aparțin editorului.

Ioan 1, 5). Trimiterea de la p. 145 la evanghelistul Matei (*Math*, glav. 2) este inexactă. În cap. 2 din *Evanghelia după Matei* este vorba despre cu totul altceva: *Magii de la Răsărit. Fuga în Egipt. Irod ucide pruncii. Întoarcerea din Egipt și așezarea în Nazaret*. În pseudocitatul lui Cantemir este vorba de povestea femeii sărace și darnice, din *Sfânta Evanghelie cea după Luca*, 21, 1-3, răstălmăcită de Lumea, care încearcă să-l abată pe Înțelept de la calea cea dreaptă (CANTEMIR, D., pp. 143-144). În BB, *Lc.*, 21, 1-3, fapta văduvei sărace și darnice este povestită astfel: „Căutînd, văzu pre cei bogați aruncînd darurile lor în gazofilachii¹⁶⁹ [= visterie, cutia darurilor]. Văzu și pre o văduo oarecarea și săracă aruncînd acolo doi fileari. Și zise: «Adevărat zic voao că văduoa cea săracă aceasta mai mult decît toț au aruncat»^{*}. Dimitrie Cantemir, care pune această pildă în gura celui de al doilea personaj al *Divanului*, Lumea, încarcă textul de ironie, prefăcîndu-l profund: „Și mai vîrtos n-ai citit (au poate fi că ești neînvățat) *Svinta Scriptură*, că împărăția ceriului iaste foarte ieftină? Căci o făméie doi bani numai în gazofilachie¹⁷⁰ aruncînd, împărăția ceriului ș-au cumpărat” (*Ibidem*). Vorbele blasfematorii ale personajului, prin care acesta se opune austerității Înțeleptului, nu impuneau o citare exactă, în forma literară pe care le-o dă Cantemir, interesat să obțină contraste cît mai violente. Exemplul citat dovedește cu prisosință atitudinea creatoare a lui Dimitrie Cantemir, care tratează, nu peste tot, ci mai ales în prima parte a *Divanului* și în *Istoria ieroglifică*, cu mare libertate secvențele biblice pe care le montează, acomodîndu-le propriului său text. Cele mai interesante cazuri le oferă pasajele în care se recunosc termeni, sintagme, frînturi de frază din textele biblice, precedate cu intenție de trimiteri vagi: „*Svintele Scripturi am cercat*”, „*într-acea svintă și adevărată Scriptură aflai*”, „*precum au cîntat David*” etc.

În centrul dialogului imaginat de Cantemir se plasează, chiar de la început, o temă generală: „lumea falnică, amăgitoare și trecătoare”, în

¹⁶⁹ Cuvîntul *gazofilachie* apare și în *Evanghelia de la Ioan*, BB, 8, 20, la Marcu, *vistiariu*, BB, 12, 41.

¹⁷⁰ E de presupus că termenul *gazofilachie*, care apare în versiunea grecească a *Divanului*, ca și în BB, a trecut de aici la Cantemir și nu din *Vulgata* unde de asemenea apare (*gāzophylacium*).

formularea autorului (CANTEMIR, D., p. 123). Aceasta este și tema implicită a *Psalmului 1*, foarte mult citit și citat, care stabilește o opoziție fundamentală între credincios și păcătos. Pe cel dintîi îl așteaptă răsplata veșniciei și pe cel de al doilea moartea. În felul acesta se stabilește metafora nimicniciei omului cu tot ceea ce îl înconjoară: *praful*. Titlul paragrafului 5 are darul să pună în valoare această metaforă a nimicniciei, *praful*, parte dintr-o comparație explicită în *Psalmul 1*, 4-5: „Lucrurile lumii ca pravul înaintea vîntului”¹⁷¹ (CANTEMIR, D., p. 125), text comparabil cu cel din BB: „necredincioșii [...] ca praful carele aruncă vîntul de pre fața pămîntului” (Ps. 1, 4). Nu putem trece cu vederea asemănarea cu traducerea augmentativă a aceluiași verset în *Psaltirea în versuri* a lui Dosoftei. Cantemir: „pulbere și fum, carele cu mare grosime în aer să înalță și, îndată rășchirîndu-să, ca cînd n-ar hi fost să fac” (CANTEMIR, D., p. 125). Dosoftei: „Iară voi, necurații, ca pleava, / De sîrg veț cunoaște-vă isprava. / Cînd s-a vîntura dintr-are [= arie] vravul, / Vă veț duce cum să duce pravul, / Și cu grîul n-iț [= nu veți] cădea-n fătare [= fața ariei], / Ce veț fi suflaț cu spulbărare. / Și la giudeț nu vă s-afla locul / Să vă sculaț, ce-ț peri cu totul” (DOSOFTEI, O. 1, p. 11). Ideea dispariției totale a celor păcătoși, cuprinsă în psalm, este dezvoltată, amănunțită, în contururi concrete, de Dosoftei mai întîi și apoi de Dimitrie Cantemir. Mitropolitul dă imaginilor o frăgezime rustică, ceea ce sporește farmecul poetic al traducerii sale, imaginînd judecata de apoi ca o uriașă arie în care se alege grîul de impurități, „spulberate” ca *pleava* și ca *praful*. Dimitrie Cantemir își întărește dezbaterea asupra destinului celor buni și celor păcătoși, apelînd la un citat din evanghelistul Matei, una dintre sursele sale preferate: «Vădz frumusețele și po-doaba ta, ca iarba și ca floarea ierbii; bunurile tale în mînule tălharilor și în dintele moliilor; desfătărilor tale: pulbere și fum» (CANTEMIR, D., p. 125). Cantemir topește aici sugestii din Matei: „iarba cîmpului, astăz fiind și mîne în cuptoriu aruncîndu-se” (BB, *Mt.*, 6, 30); „Nu adunareți voao comori pre pămînt, unde moliile și rugina o strică și unde furii o sapă și o fură” (BB, *Mt.*, 6, 19). Comparația vieții cu *iarba* și *floarea* este frecventă în psalmi, și constituie tot atîtea izvoare și pentru Cante-

¹⁷¹ Virgil Cândea vorbește, în notele 36 și 37, de o posibilă influență a lui Wiso-watius asupra lui Miron Costin și Dimitrie Cantemir în preluarea metaforelor labilității (CANTEMIR, D., p. 414). Sursa comună directă e în *Psaltire*.

mir, bun cunoscător și al poeziei populare și al lui Dosoftei. Cantemir și Dosoftei se întâlnesc și aici în același filon popular, la nivelul expresiei poetice, cum o dovedesc aceste versete din psalmii 36, 89 și 102, în traducerea versificată de mitropolit: „Nu rîvni-n bișugul a om fără lege, / Că fără zăbavă din lume s-a șterge. / Și va săca lesne, ca otava verde, / Sufletul ș-a pune ș-averea ș-a pierde” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 36, 1-2, p. 82); „Ca nește șegi, fără treabă, / I să trec aii cu grabă, / Ca otava ce să trece / De soare și de vînt rece, / De dimineață-i cu floare, / Sara-i veștedă de soare, / A doua dzî să usucă, / Ca-n cuptori cînd o aruncă” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 89, 19-26, p. 206); „De ne-ar hi dzîlele multe / Ca iarba, tot ar hi scurte, / Și ca floarea ce să trece / De soare și de vînt rece, / De să destramă cu totul / Și nu-ș mai cunoaște locul” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 102, 55-60, p. 233). Adaosurile lui Dosoftei, care, în tendința lui de a da concretețe populară versurilor, lărgind referirea la universul apropiat, ne îndeamnă să credem, observînd astfel de similitudini în textul *Divanului*, că tînărul Cantemir a citit *Psaltirea în versuri* a mitropolitului Moldovei și s-a lăsat influențat de imaginile de aici. Altfel ar fi greu să ne explicăm prezența unor formulări atît de pregnante și de apropiate în ambele texte, care urmăresc un singur scop: lărgirea la scară enormă a dezagregării nimicitoare care-i așteaptă pe păcătoși. Dezastul este măsurat cu elemente care țin de zona efemerului: iarba, floarea, fumul, întocmai ca în textul biblic. Cantemir: „ca iarba și ca floarea ierbii”. Dosoftei: „ca otava ce să trece”. Imaginile acestor doi scriitori se îngemănează, în mod neașteptat, în prelucrări personale, cu reminiscențe figurative escatologice din psalmi și din *Evanghelia după Matei*, atît în textul lui Cantemir, cît și în acela al lui Dosoftei. Vedem aici rezultatul unui stil biblic bine constituit în traduceri românești religioase pe care ambii scriitori își puteau întemeia propriul lor sistem figurativ. La prima vedere poate să surprindă la Dosoftei prezența unui cuvînt cum este *cuptor*, referitor la *iarbă* (*otavă* în *Psaltirea în versuri*): [Otava] „A doua dzî să usucă, / Ca-n cuptori cînd o aruncă”, fără ca acest cuvînt să existe în *Psalmul* 89, versiunea originală¹⁷². Comparația nu se află în

¹⁷² În versiunile din ebraică în limba română consultate de noi (*Cartea psalmilor*. Traducere și explicare făcută după textul masoretic de Isidor cav. de Onciul, Cernăuți, 1898; *Biblia* tradusă după textele originale ebraice și grecești de Vasile Radu și Gala Galaction, București, 1938 și Mihail Sadoveanu, *Psalmii*, traduși, se pare, cu concursul

versiunile românești vechi, *Psaltirea șcheiană*, Coresi, nici în *Biblia de la București*. De sorginte biblică, această comparație se găsește în *Noul Testament*, Mt., 6, 30: „iarba câmpului, astăzi fiind și mâine în cuptoriu aruncându-se” (BB). Dosoftei o preia din Matei, unind două surse îndepărtate, într-o combinație proprie, de un mare rafinament, în care substanța biblică ia o formă superior folclorică, în toți cei trei psalmi citați.

În *Cartea a doua a Divanului*, după cum precizează chiar Cantemir în titlul ei, se face, adăugăm noi, cu citatele biblice în primul rînd, „dovadă pentru célea ce-au grăit minciuni [Lumea] și spre a sa mărturie pentru célea ce-au grăit adevărate” [Înțeleptul]. Paragraf după paragraf¹⁷³, ca într-un fel de aparat critic savant, Cantemir oferă în *Cartea a doua a Divanului* (CANTEMIR, D., pp. 195-295) un fel de montaj de citate, cu scopul de a întări cele afirmate în dialogul Înțelept – Lume din prima carte. Pînă pe la numărul 43, folosește citate din *Vechiul și Noul Testament* și chiar cîteva vagi trimiteri istorice. De aici înainte apar în *Divan* și numele unor filozofi și gînditori din antichitate și pînă în evul mediu. Scara finală a volumului scoate în relief, încă o dată, grija autorului pentru o lectură care să poată lesne oferi cititorului raportarea primei cărți la cea de a doua. Numărul „capitolelor” (1-85) corespunde în ambele cărți, încît comparația se face cu ușurință. Ea este de altfel obligatorie pentru cel care vrea să cerceteze modul de a lucra al lui Cantemir, care își întărește partea de creație originală cu o sumă de „note și comentarii”, am spune astăzi. În *glava 5*, de pildă, cu titlul *Lucrurile lumii ca pravul înaintea vîntului*, *Cartea a doua*, sursele sînt mai bine precizate, cu indicarea, în acest paragraf (CANTEMIR, D., p. 199), însă, în mod surprinzător, numai a *Psalmului 1*: „Așijdirea toate ale lumii lucruri (osăbit de céle bune) «ca pravul înaintea vîntului»” (Psalm 1, sh. 4); și iarăși: „Ca avuția de tîlhari prădată și ca haina de molii fă-

„talmudistului” Moses Duff, ediție îngrijită și prefață de I. Oprișan, Editura Saeculum, București, 1992), cuvîntul *cuptor* nu se află în comparația citată: „ca-n cuptor cînd o aruncă”. Explicația a fost dată încă de Isidor Onciul, la sfîrșitul secolului al XIX-lea. Fragilitatea ierbii într-o țară toridă, asemănată cu viața omului, era suficientă: „Asemănarea aceasta [viață – iarbă] se putea face mai ales în Palestina, unde adesea fierbințeala numai de o zi usucă toată verdeța cîmpului” (p. 338).

¹⁷³ Cantemir numește (v. *Scara*, p. 393) subdiviziunile primelor două cărți ale *Divanului* „capitole” (*Glava 1*), numerotîndu-le cu grijă pînă la 85. Cartea a treia, concepută ca un fel de pace, numără 77 de ponturi.

rîmată”. Autorul nu indică, așa cum a procedat cu *Psalmul 1*, sursa din *Matei*, 6, 19-26, stabilită de noi: „Nu adunareți voao comori pre pămînt, unde moliile și rugina o strică și unde furii o sapă și o fură. Ce adunați comoară voao în ceriu, unde nici moliile, nici rugina o strică, și unde furii nu o sapă, nici o fură” (BB). Elementul catalizator, în versiunea inițială, stilistic vorbind, e *fumul*, „desfătărilor tale: *pulbere și fum*”, *Cartea întâia*, din care se desfac elementele unei combustii devastatoare, „carele cu mare grosime în aer se înalță și, îndată rășchirîndu-să, ca cînd n-ar hi fost să fac” (CANTEMIR, D., p. 125). Citatul din *Matei*, *Cartea a doua*, întărește, amănunțește și concretizează și mai mult imaginile pe care i le trezește spulberarea („ca pravul înaintea vîntului”), din *Psalmul 1*, *Cartea întâia*.

În explicarea acestei metafore trebuie să reținem un fapt esențial. Fumul, ca sugestie pentru dezagregare, este frecvent în psalmi, constituindu-se într-o imagine escatologică globală, după modele ca acestea: „Sui-se fum întru urgia lui și foc de cătră fața lui să va aprinde, cărbuni s-au așîtat de cătră dînsul” (BB, Ps. 17, 10). Păcătoșii, cei necredincioși, în primul rînd, sînt pedepsiți fără cruțare: „Iară vrăjmașii Domnului, îndată ce să măriră ei și să înălțară, lipsind ca fumul lipsiră” (BB, Ps. 36, 21). Fumul este metafora fundamentală a trecerii zilelor: „Căci săvîrșiră ca fumul zilele mîle și oasele mîle ca o uscăciune să uscară. Bătut fuii ca iarba și să uscă inima mea, căci am uitat a mîncă pîinea mea. De glasul suspinului meu să lipi osul meu de carnea mea. Asămănaiu-mă cu pelecianul pustinic, făcuiu-mă ca corbul de noapte în jăriște” (BB, Ps. 101, 4-7). Pentru că urmărim constituirea unui stil artistic în limba română, în proză și poezie, pe baza celui tradițional, biblic, nu-i lipsit de interes să reproducem și versiunea lui Dosoftei din *Psaltirea în versuri*. În primul nostru exemplu, Ps. 17, imaginea escatologică din *Biblia de la București* apare mult mai limpede în traducerea versificată a lui Dosoftei, bine sfătuit și de data aceasta de creatorul popular: „De tine pămîntul tremură de frică, / Dealurile, munții pier ca o nemică. / Ție toată lumea cu frică ț-slujeste, / Și de-a ta mînie fumul să lățește. / Fața ta cea svîntă cu foc pistreleadză¹⁷⁴, / Cărbuni de la tine s-aprind de dau radză” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 17, 10, p. 39). La fel de bine articulate

¹⁷⁴ A *pistrela* (de la *pistreală* „distanța pînă la care poate ajunge o săgeată”), „a împrosca foc în toate părțile” (DLR).

și de o mare siguranță prozodică sînt multe dintre versurile lui Dosoftei, în care imaginea biblică pe care o urmărim este lăsată să opereze în voie, într-o limbă degajată de constrîngerile vechilor traduceri și încă nerăvășită de o concepție sintactică preconcepută, ca în *Divanul* lui Cantemir, peste un sfert de secol: „Îndată ce-or crește ș-or dobîndi slavă, / Vor peri ca fumul, nefăcînd zăbavă” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 36, 21, p. 83).

Am făcut această incursiune în traducerea versificată de Dosoftei a psalmilor pentru a demonstra că limba română poetică depășise, în vremea lui Cantemir, dificultățile poeziei începătoare din adeseori stînga-cele și convenționalele versuri ocazionale care se tipăreau din cînd în cînd la noi în cărți cu un conținut divers. Dimitrie Cantemir găsea, în momentul cînd elabora *Divanul*, un stil literar format, care nu putea să nu-i influențeze, prin Dosoftei, propriul său scris. Meditația tînărului cărturar asupra scurgerii timpului și a labilității și perisabilității omului și a înfăptuirilor și desfătărilor omenești vine din psalmi, în primul rînd, direct, cum o dovedește citarea lor masivă în *Divan*, în raport cu alte surse biblice, și indirect, prin Miron Costin, *Viața lumii*¹⁷⁵, de care se apropie prin atracție tematică și nu prin stil, care vine dinspre Dosoftei, *Psaltirea în versuri*, și dinspre *Biblia de la București*. Nu putem discuta apariția în scrisul lui Cantemir a unor formulări cum ar fi: „ca iarba și ca floarea”, „pulbere și fum”, „înălțarea” și „rășchirarea” vanităților și „dezmiardărilor omenești”, de parcă nici „n-ar hi fost”, din partea a doua a *Divanului*, ignorînd *Psaltirea*, în care își au rădăcina, în exemple atît de numeroase. Și mai ales nu putem trece cu vederea contribuția lui Dosoftei, care le-a dat cea mai bună expresie românească¹⁷⁶. Putem cita numeroși alți psalmi din *Psaltirea în versuri* la care Dimitrie Cantemir

¹⁷⁵ Virgil Cîndea, împreună cu alți cercetători, P.P. Panaitescu, de pildă, care s-au ocupat de *Divan*, pun accentul pe influența lui Miron Costin în primul rînd, cu referire numai la conținut, nu și la stil, care este cel religios tradițional în traducerea citatelor din psalmi.

¹⁷⁶ Virgil Cîndea observă în nota 121, p. 425, legătura lui Cantemir cu „cercul său de cultură”, care era ortodox: „Deși utiliza izvoare din literaturile latine medievale, Cantemir căuta să se mențină în atmosfera cercului său de cultură”. În acest cerc spiritual intra și Dosoftei. La p. 231 este menționat un izvor prețios pentru cunoașterea lecturilor lui Cantemir din *Proloagele* lui Dosoftei: *Viața și petrecerea svinților*, I, Iași, 1682, f. 78v-84r. Vezi și amplul comentariu al lui Virgil Cîndea de la p. 425, nota 120. Noi credem că o influență și mai mare a exercitat Dosoftei asupra lui Cantemir printr-o receptare asemănătoare a psalmilor.

și-a făcut „ucenicia de scriitor capabil să prefacă”, să „adune” și să combine („întrulocate”, cum spune el, într-o limbă plină de cuvinte populare și arhaice) citatele biblice. E de observat că în aceste citate scriitorul nu folosește neologisme. Acestea apar, într-un număr impresionant, numai în unele din comentariile sale.

Foarte concludente, pentru alinierea traducerilor lui Cantemir din psalmi la stilul traducerilor religioase românești vechi, sînt unele cuvinte și expresii specifice. Menționăm mai întâi termenii care țin de precizările tehnice ale autorului, *Ishod* ‘Ieșirea’, *glavă*, *stih*, *meseța*. Aici intră și o formulare ca *i proci*, slavonism ieșit din uz, altădată destul de frecvent, ca astăzi *etcetera*, neologism care i-a luat locul, tîrziu, pe la începutul secolului al XIX-lea. *I proci* este folosit cu sensul ‘și așa mai departe’: „Pusu-l-ai spre lucrurile mînurilor tale, toate i-ai suppus supt picioarele lui *i proci* (Psalm 8, sh. 7, 8)” (CANTEMIR, D., p. 233). Mai importante, cu altă greutate în conturarea unui stil, sînt formulările în circulație și astăzi, care au pătruns în ritualul bisericesc: „Miluiaște-mă, Dumnădzău, după mare mila ta, căce fără légea mea eu o știu, și păcatul meu înaintea mea iaste pururea” [Ps. 50, 1-2, 4], (p. 143). Textul este, din punct de vedere stilistic, asemănător cu acela din *Biblia de la București*, deși Cantemir a intervenit profund în ordinea primelor versete din *Psalmul 50*, alăturînd versetul 4 la versetul 1, într-o versiune mai concentrată prin eliminarea versetelor 2 și 3, în care David își mărturisea „fărădelegea”, adulterul cu Virsavia, „muiarea lui Uria Hetteus”, pe care îl trimite la moarte într-o bătălie fără șanse. Cantemir, care de altfel nici nu indicase psalmul¹⁷⁷, extrage din primele versete numai ceea ce

¹⁷⁷ Precizările din croșete aparțin editorului. În reluarea episodului, p. 219, întîlnim altă transcriere a numelui personajului: „muiarea lui *Urie Hetteul*”, așa cum apare în BB, *A împărăției II*, „muiarea *Uriei Hetteului*”, sub forma adaptată a numelui, preluată și de Cantemir, care o abandonează pe cea folosită anterior: *Uria Hetteus* (CANTEMIR, D., p. 143). Menționăm că Dimitrie Cantemir nu folosește, pentru soția lui Urie Heteul, decât numele *Virsavia*, ca în BB: „La săvîrșit, psalmul lui David, cînd au intrat cătră dînsul Nathan prorocul, cînd întră cătră *Virsavie*, muiarea lui Urie” (Ps. 50) și nu *Betșeba* sau *Batșeba*, ca în *Vulgata* și celelalte traduceri din ebraică: „In finem, Psalmus David, cum venit ad eum Nathan Propheta, quando intravit ad *Bethsabee*” (Ps. 51). Vezi și *Cartea psalmilor*, după textul masoretic, de Isidor cav. de Onciul, Cernăuți, 1898, p. 201: „Cînd au venit la dînsul Natan profetul după ce întrase la Batșeba” (Ps. 51, 2) și Gala Galaction: „Cînd a fost la el proorocul Natan, după păcatul cu Batșeba” (Ps. 51, 2). Cantemir a respectat tradiția ortodoxă a *Septuagintei*.

este esențial în replica pe care Înțeleptul o dă personajului cu care se confruntă, Lumea. Pentru a demonstra asemănările dintre cele două versiuni (CANTEMIR – BB), reținem din *Biblia de la București* numai fragmentele selectate în *Divan*: „Miluiaște-mă, Doamne, după mare mila ta [...] căci fărădelêgea mea eu conosc și păcatul meu înaintea mea iaste pururea (BB, Ps. 50, 1, 4)¹⁷⁸. În versiunea lui Dosoftei, *păcatul* din *Divan* și din BB, este înlocuit cu termenul generic *răul* (spre ușurarea crimei lui David?): „Că eu îm știu a mea fărălege / Și răul meu nainte-mi ce merge” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 50, p. 114).

Este evidentă tendința conservatoare, suport redutabil în sprijinirea cultivării arhaismului și a regionalismului în citatele biblice din *Divan*, uneori în contrast cu neologismul crud din textul autorului, care recurge la explicarea lui chiar în text: „Eni prăvēște toate *țircumstanțile*, adecă împregiurstările mele” (CANTEMIR, D., p. 151). Regionalismele apar, în număr mai mare, îndeosebi în discursul Lumii, care include mai frecvent elemente ale oralității: „Mult mă mier de ce *ruledzi*¹⁷⁹ și de ce *blojorăști* grăind în deșert?” (CANTEMIR, D., p. 149). În *Dicționarul Academiei*, tomul I, VIII, 1912, p. 582, verbul *a blojori* „a cleveti, a defăima, a birfi”, derivat din *bloj*, este atestat cu o mențiune care ne reține atenția: „Numai la Cantemir”. În schimb arhaismul *rula* „a cleveti” este atestat doar la Dosoftei, în *Viețile svinților* (DLR, tomul IX, R, 1975, p. 611), și la Cantemir, în *Divan*, după cum am constatat. Corespondențele acestea între lexicul lui Cantemir și acela al lui Dosoftei afirmă, cu cât se înmulțesc aceste dovezi, și afinități stilistice.

Este foarte interesant, din acest punct de vedere, cuvântul *aleșui, leșui*, care apare la ambii scriitori. După cunoscutul său procedeu, mult

¹⁷⁸ De remarcat că, într-o a doua referire la episodul păcatului lui David, Cantemir folosește numerotarea din *Vulgata*: *Psalm 51*: „trimisă Dumnădzău pre Nathan prorocul cătră David; și nemică cevași păcatul și vina lui tăgădui; ce îndată mărturisindu-să, dzisă *Psalm 51*, pentru mărturisirea păcatului și apoi după aceasta nu au mai greșit” (CANTEMIR, D., p. 221). Majoritatea referirilor din *Divan* sînt, însă, ca în *Septuaginta*, cu o cifră în urmă, semn de apartenență la tradiția ortodoxă, slavo-grecescă. Aceasta nu înseamnă că Dimitrie Cantemir n-a consultat surse literare latine, dar acest fapt nu se reflectă copleșitor și în *stilul citatelor* din *Divan*. Aceste secvențe urmează mai curînd tradiția textelor românești religioase vechi, cu excepții semnificative mai ales în sintaxă.

¹⁷⁹ *Rula* (scr. *ruļjati* „a striga”) „a vorbi fără rost”, „a flecări” (DLR).

mai pronunțat în *Cartea a doua a Divanului*, în raport cu prima, Cantemir alcătuiește, întocmai ca în celelalte „capitole”, sub numărul 57, *Lumea, maica răutăților și gazda tâlharilor iaste* (CANTEMIR, D., pp. 235-237), o mică dar substanțială culegere de citate biblice pe această temă, selectînd o scurtă secvență și din *Psalmul 9*, care urmează după două citate din *Ieremia*. Pentru că formează, așa cum a gândit Cantemir succesiunea lor, o microstructură, sudează ultimul citat din *Ieremia* și cel din *Psaltire*: „De care lucru iarăși Ieremiia dzice: «Pace cu priiatinul să vorovește și pre ascuns îi întinde cursă» (gl. 9, sh. 8). «Și încă-l păzind, pre sărac să-l apuce aleșuiaște» (*Psalm 9*, sh. 20, 21 [= 9]¹⁸⁰)” (p. 237). *Aleşui*, pe care Scriban îl înregistrează în dicționarul¹⁸¹ său la *leşui*, are sensul „a pîndi”. Pentru a înțelege mai bine modul cum își selecta Cantemir secvențele din *Biblie*, pe care le nuanța apoi în dialogul dintre Înțelept și Lume, vom reproduce integral, din *Biblia de la București*, textul celor două versete citate în *Divan*, din care autorul nu menține decît finalul: „Ochii lui la cel sărac să uită. Pîndêște întru ascuns, ca leul la stîna lui, pîndêște ca să apuce pre sărac, să apuce pre sărac deaca-l va trage pre el” (Ps. 9, 28-29). Pentru că introducerea o făcuse cu citatul din *Ieremia*, nu mai reproduce din textele versetelor menționate, pentru a evita repetiția, tot ceea ce privește modul în care e privit săracul de către prietenul viclean, renunțînd astfel și la comparația cu leul ascuns „la stîna lui” (BB), „ca leu în ogradă” (Dosoitei), „*quasi leo in spelunca sua*” (*Vulgata*). Pentru că vorbește Înțeleptul, Cantemir consideră superfluă digresiunea plastică și preferă un răspuns direct dat Lumii, cu ispitirile ei, pe care o condamnă ca „maica răutăților și gazda tâlharilor” (în titlul paragrafului 57, p. 235), printr-un raționament sec, dedus din

¹⁸⁰ Dimitrie Cantemir amintește de două versete: 20 și 21, adică 31 și 32, după BB, Ps. 9, pe care o respectă cu regularitate. 9 pus în croșete de Virgil Cândea trimite la *Vulgata*, „*Psalm. X. secundum Hebr. v. 9*”. Pentru mai buna înțelegere a modificărilor produse de Cantemir, afit în raport cu *Vulgata*, cit și cu BB, reproducem și textul latin: „*Oculi ejus in pauperem respiciunt: insidiatur in abscondito, quasi leo in spelunca sua. Insidiatur ut rapiat pauperem: rapere pauperem dum attrahit eum!*”, Ps. 10, 9. (*Biblia sacra latina ex Biblia Sacra Vulgatae Editionis, Sixti V et Clementis VIII*, Londra, Samuel Bagster, fără dată).

¹⁸¹ August Scriban, *Dicționarul limbii românești*, Institutul de Arte Grafice, „Presa Bună”, Iași, 1939 (SCRIBAN, DICT.).

citatele acomodate unui unic și precis scop, sub forma unei concluzii pe care o transcrie din *Psalmul* 9: „Și încă-l păzind, pre sărac să-l apuce *aleșuiască*” (CANTEMIR, D., p. 237).

În completarea trimiterilor pe care le-am făcut la Dosoftei, considerăm că este necesar să subliniem faptul că Dimitrie Cantemir se întâlnește, nu numai în idei cu mitropolitul Moldovei, dar și în folosirea unui lexic comun. Lumea își întinde peste tot cursele în calea oamenilor, ispitindu-i pe cei săraci cu bogățiile și desfătărilor celor avuți, cu cuvintele lui Cantemir: „pre sărac să-l apuce *aleșuiască*”. Această „pîndă” a Lumii, dejuată de Înțelept, formează miezul acestui dialog care se întemeiază pe morala creștină și conduce la o concluzie prestabilită, înfrînarea dorinței, respingerea ispitei. Folosind același cuvînt, *leșuieste* pentru „pîndește”, Dosoftei, traducînd în versuri *Psalmul* 9, oferea un posibil model și pentru Cantemir: „Ascuns să supune-n *leșnici* [locurile de pîndă ale vînătorilor] cu bogații, / Ca să viclenească, să nu-l prindză alții. / Cearcă să găască vreme pre-ndemînă / Întru să ucigă pre cel fără vină. / Și cu ochii lacomi pre mișel prăvește, / Ca leu în ogradă ascuns leșuieste, / Túpilă s-apuce și să căpuiască, / Pre mișel să tragă-n laț și să-l smerească” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 9, p. 27, r. 85-92). Dosoftei folosește pentru „loc de pîndă” termenul vechi și regional *leșnic* și verbul *a leșui* pentru „a pîndi”¹⁸². Dicționarele noastre nu-l înregistrează și cu sensul „a urmări”¹⁸³, cum s-a afirmat. Aceasta ne îndreptățește să credem că traducerea lui Cantemir și Dosoftei nu se îndepărtează de *Biblia de la București*, care folosește termenul *pîndă*, chiar dacă cei doi scriitori recurg la un regionalism. Cu sau fără voință, voievodul își aproprie același mod de expresie ca mitropolitul.

Un cuvînt popular, *șînc* (ung. *cenk* „cățel, băietan, recrut”, SCRIBAN, DICT. 1939, p. 1368) este destul de răspîndit și cunoscut pînă astăzi, mai ales cu sensul „copil”; „3. *fam.* copil, băiețaș, puști”; prin *extensiune*, „fiu”; *depreciativ*, „tînăr lipsit de experiență” (ȘĂINEANU, DU, V, 1996, p. 410). Singurul sens înregistrat în DEX, care are în vedere înțeleșurile

¹⁸² *leșui* „a pîndi, a sta la pîndă” (leș + ui), (ȘĂINEANU, DU, III, p. 315).

¹⁸³ SCRIBAN, DICT.: *leș, alés* (ung. *les* „pîndă”), p. 740, *leșnic* (leș + nic) „pîndă”, p. 741 și *leșuiesc, aleșnuiesc* (ung. *lesni*) „pîndesc”. În glosarul ediției, Virgil Cîndea menționează la *aleșui* sensul „a urmări”, p. 445.

de astăzi ale cuvîntului, este „copilaș, băiețaș”; *șîncă* (fam., rar) „fetiță, copilăș”. DLR, tom XII, 1, T, 1994, p. 177, cu informațiile recente cele mai ample, îmbogățește foarte mult exemplele, citîndu-l, în ordine cronologică, pe Dosoftei, apoi pe Cantemir: „Pui de animal sălbatic sau de cîine”. Cantemir folosește termenul într-un scurt fragment din *Psalmul 103*: „*Șîncii* leului răcnind, a apuca și a cêre de la Dumnădzău hrană șie” (*Psalm 103*, sh. 21, p. 253). În *Dicționarul* citat al lui Lazăr Șăineanu, primul sens înregistrat este acela din vremea lui Dosoftei-Cantemir: „1. (înv. și reg.) pui de animal sălbatic: «veni [...] o heară cumplită, cu șîncul ei, ce era orb»”. Citatul este din *Viața și petrecerea svinților*, Iași, 1682. Amănuntul acesta, după cum vom vedea, are o anumită importanță. În *Biblia de la București*, *Psalmul 103*, traducătorii folosesc termenul *pui*, într-un context foarte apropiat de acela al lui Cantemir: „Puii de lei – răcnind ca să apuce și să ceară de la Dumnezeu mîncare lor” (BB, Ps. 103, 22). Nu folosește cuvîntul *șînci* („șîncii leului”) nici Dosoftei, în *Psaltirea în versuri*, 1673, care se oprește la o soluție de-a dreptul surprinzătoare, înlocuind exoticele feline cu *lupii*, din pădurile de acasă: „Lupii urlă și scîncează, / Cînd spre vînat să gătează, / Să-ș ceie și să-ș răpască / De la Domnul să-i hrănească” (DOSOTEI, O. 1, p. 237). Să vedem cum se pot explica aceste diferențe lexicale, la prima vedere destul de mari, între traducători experimentați, cum sînt autorii unor scrieri importante, nu numai pentru dezvoltarea limbii și a literaturii române vechi.

În tradiția traducerilor religioase românești se fixase, ca să spunem așa, judecînd după exemplele noastre, norma: *leul*, încă din secolul al XVI-lea: „Latră întru ascunși ca *leul* întru *ograda* sa” (COR. PS., Ps. 9, p. 62), confirmată în secolul al XVII-lea de *Biblia* din 1688 și de Dimitrie Cantemir în *Divanul*, 1698. Din această perspectivă, apare o ruptură cu *Psaltirea în versuri* a mitropolitului Dosoftei, care-i înlocuiește pe *lei* cu *lupi*. A doua abatere o produce Cantemir cînd traduce, în loc de *puii de leu* (BB), *șîncii leului* (CANTEMIR, D., p. 253). Din dicționarele consultate, rezultă că se poate vorbi de „cățelul pămîntului”, prozaicul rozător din galeriile complicate pe care și le face sub pămînt, dar nu și de „cățeei leului”, neexistînd astfel de atestări în limba română, cu excepția animalelor care seamănă cu cîinele: *cățel de lup*, *de vulpe* etc. Deși traducea din *Vulgata*, Cantemir, nesatisfăcut de compusul *căței* de

leu, abandonează modelul latin (*catuli leonum*): „Catuli leonum rugientes, ut rapiant et quaerant a Deo escam sibi” (ed. cit., Ps. 104, 21), folosind termenul popular *șinc*.

Din citatul latin pe care l-am reprodus, din această cauză, integral, deducem și o altă dificultate a traducătorilor români, când erau puși să comunice, pe înțeles și corect, realități pentru ei exotice. În *Psaltirea Șcheiană*, Ps. 9, p. 27 și în *Psaltirea* lui Coresi (1577) „leul *latră*” (Ps. 9, p. 62)¹⁸⁴, în *Biblia de la București*, „puii de lei *răcnesc*”, întocmai ca „șincii” lui Dimitrie Cantemir (CANTEMIR, D., Ps. 103, sh. 21, p. 253), în timp ce „lupii” lui Dosoftei „urlă” și „scîncează”, ținînd locul puilor de lei flămînzi (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 103, p. 237). Habitatul leului este înfățișat la fel de variat de traducătorii români, de-a lungul timpului: „ca leul întru *ogradea* sa” (COR. PS., Ps. 9, p. 62), „Ca leul la *stîna* lui” (BB, Ps. 9, 32), „Ca leu în *ogradă*” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 9, 29), „ca leul în *culcușul* său” (B 1914, Ps. 9, 29), „ca un leu din *hășiș*” (R-G, 1938, Ps. 10, 9). Varietatea terminologică este, și în acest caz, la fel de mare.

Pot fi invocate, pentru explicarea fenomenului, mai multe cauze, variabile de la traducător la traducător, dintre care reținem două mai generale: 1. lipsa unor cunoștințe precise, pentru perioada veche, atât lingvistice, cît și din domeniul științelor naturii; 2. tendința conștientă de adaptare a mediului natural exotic la cel autohton, pentru a înlesni înțelegerea textelor sacre și de către cei mai puțin sau deloc instruiți, adică majoritatea populației în evul mediu. Deoarece diferențele lexicale de care am vorbit se prelungesc pînă astăzi, cînd nivelul cultural al acelor care citesc *Biblia* este altul decît în evul mediu, explicațiile amintite nu acoperă întreaga complexitate a procesului de traducere a textului. Psalmii aparțin uneia dintre cele mai încărcate de poezie cărți din întreaga *Biblie*, încît, dincolo de orice alte criterii în aprecierea calității traducerii,

¹⁸⁴ Atît în *Psaltirea Șcheiană*, cît și în *Psaltirea slavo-română* (1577) a lui Coresi, pe lingă *leu* apare slavonismul *schimen* „pui de leu sau de animal sălbatic”: „ca *scîmenul* ce iaste de sălășuiaște în comoara sa” (COR. PS., Ps. 16, 12, p. 80); „izbăvit-au sufletul meu de mijloc de *schimeni*” (COR. PS., Ps. 56, p. 241). În PSALT. SCH., *schimenul* (Ps. 16, p. 42) și *schimeni* (Ps. 56, p. 174). În BB și în DOSOFTEI, O. 1, termenul slavon nu mai apare în psalmii citați, fiind înlocuit de „pui de leu”: „Luară-mă ca un leu gata la vînat și ca un *pui* de leu lăcuind întru ascunsuri” (BB, Ps. 16, 13); „și mîntui sufletul meu den mijlocul *puilor de lei*” (BB, Ps. 56, 5).

trebuie luat în seamă și cel artistic. Cu excepția unor stîngăcii și greșeli din textele secolului al XVI-lea, rezultate din proasta cunoaștere a sistemelor lingvistice din care și în care se face traducerea, nu putem vorbi, în exemplele citate, de un hiat cultural¹⁸⁵ generator de inadvertențe lexicale decît în slabă măsură. Înclinăm să credem, mai curînd, că echivalențele din traduceri românești din secolul al XVII-lea, între care am reține-o în primul rînd pe aceea a lui Dosoftei, din *Psaltirea în versuri*, dar și numeroasele versete traduse de Cantemir din diferiți psalmi, în *Divan*, reușesc să realizeze o reprezentare în imagini personale a unei lumi fascinante și misterioase, însușindu-și corect, de cele mai multe ori, un mesaj greu de descifrat și de comunicat. *Țînc* pentru *pui* de animal sălbatic (de leu), *lup* în loc de *leu*, *ogradă* și *sîtnă* în loc de *grotă*, *peșteră* nu sînt greșeli de traducere, cum apar la prima vedere, ci conotații subiective, care intră într-o zonă de artă naivă. „Hindusul și rusul au altfel de conotații pentru elefant”, spune Georges Mounin¹⁸⁶, cu foarte multă dreptate și cu umor. *Lupul*, *ograda* și *sîtna* aduc conotații rustice în comunicare, ca și *Țînc* la Cantemir, dîndu-i o coloratură subiectivă. „Schimbarea” față de textul vechiului psalmist nu este numai rezultatul unei acomodări între două universuri deosebite, cum cred unii cercetători care vor să facă, pe baza unor astfel de lexeme, din Dosoftei un poet național¹⁸⁷, preocupat de autohtonism lingvistic, ci răspund unor cerințe subiective mult mai subtile de alegere a cuvîntului capabil să preia măcar o parte din funcțiile unei adevărate imagini artistice.

Unele cuvinte vechi, adevărate arhaisme chiar în timpul lui Dosoftei și Cantemir, sau pe cale de a deveni arhaisme, pentru că erau puternic concurate și chiar eliminate din circulație, sînt păstrate în *Divan* și e cazul să ne întrebăm de ce. Printre cele mai relevante este verbul *a meseri* ‘a sărăci’ (CANTEMIR, D., Ps. 33, 10, p. 239). Cantemir, adaptînd aceste citate propriului său discurs, transferat celor două personaje ale dialogului, produce și în cazul acesta unele schimbări. Versetul 10 din *Psaltirea*

¹⁸⁵ Astfel de „hiatusuri între două culturi” sînt considerate de Georges Mounin ca factori ce se „adaugă dificultăților pe care limbile înseși le opun traducerii totale”. (*Les problèmes théoriques de la traduction*, Gallimard, 1963, text reproduș în 1990, la aceeași editură, p. 68).

¹⁸⁶ În *op. cit.*, p. 167.

¹⁸⁷ Dan Zamfirescu, *Dosoftei, poet național*, *op. cit.*, pp. 119-141.

mul 33 este divizat în două, prin intercalarea, între părțile rezultate, a unor alte citate (din *Naum*, *A doua lege*, *Matei* și *Luca*), care susțin tema abordată în capitolul (glava) 61: *Vai aceluia carele ceva decât Dum-nădzău mai bun a afla ciarcă* (CANTEMIR, D., p. 239). Reconstituim unitatea versetului 10 (nu o combinație între 10 și 11, cum rezultă din împărțirea pe care o face¹⁸⁸, din necesitățile arătate, Cantemir): „Bogații meseriră și flămîndziră. [...] Căci acela, cercînd și ascultînd cuvîntul Domnului – prelucrarea autorului foarte aproape de original n.n. – nu va fi lipsit (dzice) de tot binele”. Pentru a se vedea apropierea dintre aceste texte, reproducem și versiunea din *Biblia de la București*: „Bogații au sărăcit și au flămînzit, iară cei ce cearcă pre Domnul nu sã vor împuțina de tot binele” (Ps. 33, 10). O versiune aproape identică oferă Ms. 4389, tradus din slavonă de Andrean Panoneanu: „Cei bogați au sărăcit și au flămînzit, iar ceia ce au cercat pre Domnul nu se vor lipsi nici de un bine” (Ps. 33, 10). Dosoftei adaugă detalii complementare, dar rămîne în același cadru lexical esențial în traducerea sa versificată: „Bogătașii, ce-au nedejde pre strînsură și avere, / Flămîndzăsc în toată vremea și vin la mare scădere. / Iar carii cearcă Domnul, de bine n-or avea lipsă, / Ce vor avea de tot bine și masa le va fi tînsă” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 33, p. 76). În nici una din versiunile citate nu este folosit termenul vechi *a meseri*, înlocuit de *a sărăci*. Excepție face Dosoftei, care preferă, din motive asupra cărora revenim, parafraza „vin la mare scădere”, *sărăcesc*. Dacă nu folosește verbul *meseri*, Dosoftei recurge la *meser*, de mai multe ori în *Psaltirea în versuri*: „Vede pre cel *meser* și pre tot *lipsitul*” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 10, p. 29), „A lipsiț și *meseri* vedz de durori grele” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 11, p. 30), „Că ei, bogătașii, pre *meser* defaimă” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 13, p. 32), „Ferice de cine so-cotește / *Meser* și lipsit de miluiește” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 40, p. 92), „Iară eu, ce sînt mișel și *meser*, / Să ies, Doamne, de la tine vesel” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 69, p. 156).

Opoziția *bogat* – *sărac* este fundamentală în morala creștină și străbate întreaga gândire biblică. Este și tema *Psalmului 33*, la care meditează Dosoftei și deopotrivă Cantemir. În interpretarea mitropolitului, aria semantică a termenilor de bază, *bogatul*, cu întreaga lui condiție

¹⁸⁸ Citatul se află, atît în versiunea latină, cît și în cea din *Biblia de la București*, în versetul 10.

materială și morală și „cel ce *cearcă* pre Domnul” (credinciosul), model opus celui dintâi, capătă conotații amănunțite, menite să pună în relief o conduită spirituală fără echivoc. Cantemir folosește verbul *meseri* în prelungirea unei tradiții instituite încă din secolul al XVI-lea în *Psal-tirea Șcheiană*: „Bogații *meseriră* și flămînziră, e cire cerși Domnul nu se lăsă de toate burele” (Ps. 33, ed. Bianu, p. 100), continuată de Coresi (care reproduce exact traducerea versetului, într-o limbă evoluată spre o normă literară comună, epurată de regionalismul fonetic strident): „Bogații *meseriră* și flămînziră, e cine cerșu Domnul nu se lasă de toate bunele” (COR. PS., Ps. 33, 10, pp. 148-149). Prezența cuvîntului *meseri* în traducerea lui Cantemir introduce o posibilă „conotație arhaizantă” subiectivă după clasificarea lui L. Bloomfield¹⁸⁹.

Ar fi fost cu totul surprinzător ca Dimitrie Cantemir, care s-a folosit atît de stăruitor de psalmi ca material ilustrativ preponderent în *Divanul* său, să nu recurgă la această sursă și în cartea sa cea mai importantă pentru literatură, *Istoria ieroglifică*. Spirit luminat, bun cunoscător al gîndirii antice și medievale, dar, mai ales, om al unei epoci în care cultura europeană se înnoia profund, un vizionar, în sensul gîndirii filozofice, etice și sociale, impulsionat de iluminism, Cantemir rămîne un spirit profund religios. Meditația etică și filozofică din *Divan* se prelungește, aplicată la realitățile sociale și politice din țările românești, la „gîl-ceava” dintre Cantemirești și Brîncovenești, pentru stăpînirea scaunelor domnești de la Iași și București. Discursurile rostite, cu meșteșug ritoricesc, de personajele *Istoriei*, reiau temele morale din *Divan*: credință-necredință, adevăr-minciună, zavistie-împăcare, pace-vrajbă, iubire-ură, pizmă-dăruire, rău-bine, bogat-sărac, cinste-viclenie, veșnicie-nimic-nicie etc. Astfel de îmbinări antitetice, care fac obiect de meditație în psalmi, înlesnind imediat și pregnant o morală fermă, se regăsesc, după

¹⁸⁹ Vezi comentariul lui Georges Mounin, care se întreabă, pe bună dreptate, de ce acei cercetători care vorbesc, într-un fel sau altul, de „valorile obiective – sau subiective – ale limbajului”, ignoră punctul de plecare al unor astfel de teorii, care este în faimosul *Traité de Stylistique française* al lui Ch. Bally. Lingviștii americani, Bloomfield și bloomfieldienii în primul rînd, merg mult mai departe decît Bally, cînd vorbesc de „emoție ca «informație adițională» și de expresivitate «ca proprietate adițională a semnelor»”. Bally rămîne străin de orice demers semiologic și-și pierde urmele, chiar dacă este părintele stilisticii afective, din cercetările moderne care se preocupă de „coexistența, în semn, a aspectelor intelectuale și afective” (Mounin, *op. cit.*, p. 146 și 147).

modelul din *Divan*, și în *Istoria ieroglică*, alături de alte surse, biblice sau laice. De data aceasta nu mai este vorba de citate, nici măcar sub forma unor prelucrări. Izvoarele biblice sînt însușite și asimilate ca elemente ale gîndirii și expresivității operei. Identificarea cu precizie a izvorului devine, din această cauză, dificilă, dar nu imposibilă. Operația este anevoioasă mai cu seamă pentru că sursele filozofice, de la greci și pînă la cele din epoca autorului, foarte numeroase, cum se observă din identificările deja făcute¹⁹⁰, curg în același șuvoi, făcînd rezultatele investigației nesigure, cînd este vorba de psalmi în primul rînd. Oricît am fi de sceptici în această privință, nu înseamnă că efortul nu trebuie făcut. El s-ar justifica chiar dacă am rămîne numai cu cîteva identificări certe ale unor surse psalmice și a cîtorva paralelisme cu același izvor, în *Istoria ieroglică*, în încercarea de a găsi noi căi de acces spre înțelegerea celei mai de seamă opere literare scrise de Cantemir.

Țările noastre erau zguduite, în perioada de care se ocupă Cantemir în *Istoria ieroglică*, de mari seisme politice, de intrigi înimaginabile, cu un cuvînt de epocă, de *zavistii* devastatoare, temă literară pe care o întîlnim la cei mai importanți scriitori români de la sfîrșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului următor: în poema lui Miron Costin *Viața lumii*, în conotațiile istorice din *Psaltirea în versuri* a mitropolitului Dosoftei și în ciudata construcție romanească a lui Cantemir, care e, cum o spune chiar titlul, o istorie încifrată a țărilor românești între anii 1688-1705¹⁹¹. Legăturile dintre cele trei mari personalități nu sînt pe deplin lămurite. Știm astăzi, datorită unor cercetări cu totul remarcabile, pline de erudiție, ce datorează Cantemir culturii europene¹⁹², dar mult

¹⁹⁰ Atît Virgil Cîndea, în comentariile ediției critice a *Divanului*, Editura Academiei, 1974, cît și Nicolae Stoicescu, în comentariile la volumul al IV-lea, din *Operele* lui D. Cantemir, *Istoria ieroglică*, 1973, adună, comentează și completează minuțios un număr impresionant de informații cu privire la izvoarele celor două cărți.

¹⁹¹ Vezi CANTEMIR, I. I., nota 14, p. 294: „autorul [Dimitrie Cantemir, n. n.] precizează aici durata în timp a povestirii sale (1688-1705); partea cea mai întinsă a lucrării [a *Istoriei ieroglice*, n. n.] este dedicată evenimentelor petrecute între anii 1703 și 1705, dar opera cuprinde și o serie de date și fapte despre epoca anterioară (partea a VI-a și a X-a)”.

¹⁹² Dragoș Moldovanu face, în volumul *Dimitrie Cantemir între Orient și Occident. Studiu de stilistică comparată*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1997, o vastă incursiune comparativă în opera scriitorului, avînd ca repere mai ales modele apu-

mai puțin cunoaștem, în ciuda a ceea ce se afirmă și se crede în mod obișnuit, care sînt raporturile reale ale operei sale, privită din punctul de vedere al evoluției limbii artistice, cu cultura română, reprezentată de cel puțin trei scrieri fundamentale pentru dezvoltarea acesteia: *Biblia de la București*, *Psaltirea în versuri* a mitropolitului Dosoftei și *Viața lumii*, cunoscutul poem al lui Miron Costin. S-a bucurat de o atenție mai mare doar influența exercitată de Miron Costin asupra concepției etice, filozofice și chiar sociale, cu aplicare la istoria țării, din *Divanul*¹⁹³ și chiar din *Istoria ieroglifică*¹⁹⁴, fără să se facă o legătură mai aprofundată cu sursa comună, *Psaltirea*, în scrierile amintite și, direct, cu *Psaltirea* versificată și augmentată, în cel mai deplin spirit biblic, de mitropolitul Moldovei. Dosoftei este nevoit să părăsească definitiv țara cînd tînărul principe era un adolescent, iar la moartea mitropolitului exilat în Polonia avea douăzeci de ani. Să nu fi avut oare fiul voievodului Constantin Cantemir și ucenicul lui Ieremia Cacavela în mîină traducerea psalmilor lui Dosoftei, încă de pe cînd învăța în țară, încît, mai tîrziu, să n-o mai folosească în versetele traduse sau prelucrate în *Divan*, mulțumindu-se doar cu versiunea latină, deși se admite că, în *Istoria ieroglifică*, se lasă influențat de versificația lui Dosoftei? Ar fi de altfel de mare mirare ca acest strălucit cărturar să fi citit *Viața și petrecerea svinților* – și sînt dovezi în acest sens – să fi citit, de asemenea, *Biblia de la București*, dar să fi ignorat *Psaltirea în versuri* a mitropolitului Dosoftei, operă literară fascinantă, care îi putea marca gîndirea și scrisul chiar și

sene, care vin spre cultura română sub „influența conjugată a Renașterii și Barocului” (p. 220). Necesare și generoase considerații asupra barocului în opera lui Dimitrie Cantemir fac: Dan Horia Mazilu, *Barocul în literatura română din secolul al XVII-lea*, Editura Minerva, București, 1976 și Ion Istrati, *Barocul literar românesc*, Editura Minerva, București, 1982.

¹⁹³ Virgil Cîndea consideră că *Viața lumii* a avut o influență hotărîtoare asupra *Divanului*: „Cartea lui Cantemir este o reluare cu alte mijloace a poemului lui Costin” (CANTEMIR, D., p. 56).

¹⁹⁴ Vezi informațiile minuțioase ale lui Nicolae Stoicescu, *Opere complete*, IV, *Istoria ieroglifică*, în bogatele note și comentarii ale volumului. Pentru Miron Costin, v. nota 374, cu trimitere la Virgil Cîndea, CANTEMIR, D., pp. 417-418, nota 67. Numele lui Dosoftei nu apare menționat în aceste note la motivul *fortuna labilis*, prezent în *Ecclesiast* și în *Psalmi*, obiect de reflecție și pentru mitropolit ca și pentru Miron Costin și Dimitrie Cantemir.

în *Istoria ieroglifică*, neinvestigată pînă acum din acest punct de vedere. În ceea ce ne privește, considerăm că se cuvine să medităm cu mai multă atenție la o astfel de întrebare, pentru a găsi un răspuns mai aproape de adevăr.

În semantismul cuvîntului *zavistie* (sl. *zavistije*), de la care înțelegem să pornim demersul nostru critic, regăsim întreaga istorie agitată a Moldovei și a Țării Românești de la sfîrșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea. În *Dicționarul*, „substanțial îmbogățit”, al lui Lazăr Șăineanu, cum îl recomandă editorii actuali (ȘĂINEANU, DU), sensurile acestui termen de epocă sînt minuțios înregistrate și ordonate: „1. invidie, pizmă, gelozie; ură, dușmănie; zavistnicie: «și-ș încred domnia lor asupra unui om... și nu iaste zavistie, nici rîvnire [invidie]¹⁹⁵ întru ei.» BIBLIA [1688]; 2. intrigă, uneltire, pîră: «boierii de toate părțile umblau cu zavistii care de care s-apuce domnia» OD”. Cuvîntul care ne interesează este prolific. El vine în limba română cu o întreagă familie (*zavistie*, *zavistnic*, *zavistui*¹⁹⁶) și își formează îndată, în circulația intensă impusă de limba receptoare, noi derivate: *zavistnicie*, *zavistios*, *zavistuiitor*. Mai mult decît atît, *zavistie* nu intră în concurență cu sinonimul său parțial *pizmă* ci, împreună, sprijinindu-se și identificîndu-se, satisfac aceleași necesități în comunicare, adîncînd o încărcătură afectivă și expresivă sporită și o varietate lexicală ieșită din comun. În raport cu *zavistie*, *pizmă* deține un număr mult mai ridicat de titluri în *Dicționarul Academiei* (DLR, tom VIII, P, 2, pp. 681–684): *pizmaș*, *pizmașului*, *pizmașuire*, *pizmașureș*, *pizmașesc*, *pizmașie*, *pizmașar*, *pizmașareș*, *pizmașarnic*, *pizmașărea*, *pizmașăresc*, *pizmașăreș*, *pizmașor*, *pizmi*, *pizmitor*, *pizmos*, *pizmui*, *pizmuire*, *pizmuitor*. O adevărată ameteală te cuprinde cînd parcurgi această monstruoasă enumerare de cuvinte concentrate în jurul unei singure noțiuni: *a dușmăni*, din diverse motive. Majoritatea acestor cuvinte sînt învechite, rare sau ieșite din circulație în limba română. Să fi fost *zavistnicii* și *pizmașii* mai numeroși în vremea lui Dosoftei și Dimitrie Cantemir? Numărul acelora cu un comportament deviat („că *zavistnicii* pentru răul altora decît cu binele

¹⁹⁵ *Rîvnire* (învechit) „invidie, pizmă” (DLR). Adaosurile dintre parantezele drepte ne aparțin. Față de Șăineanu, vezi exemple mult mai numeroase în DLR, Z, 2000, pp. 36-37.

¹⁹⁶ ȘĂINEANU, DU, V, p. 530. Așezarea lui *zavistui* aici (sl. *zavistovaii*) este discutabilă. În DLR: *Zavistie* + suf. -ui.

său mai mult se bucură”, CANTEMIR, I. I., p. 214) e greu de presupus că se schimbă prea lesne. Acest gust pentru răul gratuit ține de patologic. Cantemir țintuiește însă, în primul rînd, un rău social: zavistia manevrată de pungile cu aur trimise, pe toată ierarhia, la Poartă, în așteptarea unui beneficiu personal. Cert este că acum trei sute de ani o degringoladă morală tot mai accentuată, sub presiunea factorilor istorici cunoscuți, întărea circulația acestor cuvinte în operele literare ale celor mai de seamă scriitori din epocă: Dosoftei, Miron Costin, Dimitrie Cantemir.

Nici o altă carte din *Vechiul Testament* nu înfățișează, în culori mai convingătoare, structura morală a zavistnicului și a pizmașului ca *Psaltirea*. Mitropolitul Dosoftei subliniază această racilă morală, în traducerea sa versificată a psalmilor, așa cum procedează și Miron Costin și Cantemir. Versetul 4 din *Psalmul 2*, limpede și în puține cuvinte tradus în *Biblia de la București* („Cel ce lăcuiește în ceriuri va batjocori pre dînșii, și Domnul va defăima pre ei”) capătă conotații violente, cu adresare precisă la „pizmașii” și „pîrîșii” din epocă, în versiunea lui Dosoftei: „Că Dumnedzău toate vede / Din scaunul său ce șede / În ceri, unde odihnește, / De-acolô pre toț prăvește. / Pre pizmașii și pîrîșii / Domnul va rîde de înșii / Și-i va mustra de ocară / Pentru carea-l supărară” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 2, p. 12). Este de reținut faptul că *pîrîș* are în limba veche și sensul de „om potrivnic, dușman, vrăjmaș” (DLR, tom VIII, P, 3, p. 726), întocmai ca la Dosoftei. Cuvîntul *pizmaș* are tendința, în limba veche, de a și-l asocia și pe *viclean* și, pînă la urmă, pe *vrăjmaș*, implicit pe *necredincios*, cel mai mare dușman al celui drept. Exemplele în care se produce această alunecare semantică spre cei fără de lege în general, numiți cu termenul *pizmași*, sînt numeroase în traducerea lui Dosoftei, ca în această incriminare a necredincioșilor, a păgînilor spune mitropolitul, actualizînd păcatul în sens creștin: „Ce stă-ntr-a sa pizmă-n tot ceas păcătoșul / De toț dumnedzăii mai presus să urcă / Și căile sale pre tot ceasul spurcă. / Vor lipsi din față-i a tale giudețe, / Că-n svînta ta lege n-a vrea să să-nvețe. / Și căce ș-va-nvînce preste toț pizmașii, / Inema i-va dzîce să nu-ș mute pașii / Din rudă de rudă pînă nu va face / Peste toată lumea vrajbă și nepace” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 9, pp. 26-27). Acesta este locul pizmașilor și zavistnicilor în lume, așa cum l-a stabilit Dosoftei în traducerea sa versificată a *Psalmilor*, scena-

riu pe care îl regăsim întocmai și la Cantemir, atât în *Divanul* cât și în *Istoria ieroglifică*.

Remarcăm că în *Psalmul 9* din *Biblia* lui Șerban Cantacuzino, 1688, nu apare niciodată cuvântul *pizmaș*, aprecierea verbală asupra celui nelegiuit făcându-se mai ales cu cuvintele: *vrăjmaș*, *păcătos* (de cele mai multe ori), *necredincios*. În traducerea explicativă și, implicit, redundantă a lui Dosoftei, în comparație cu textul biblic, mai laconic, termenii *vrăjmaș*, *păcătos*, *necredincios*, *viclean*, *cel ce face strîmbătate* (BB) nu sînt concurați de *pizmaș*. În textul lui Dosoftei, *pizmaș* însoțește cuvintele citate, preluîndu-le încărcătura semantică și nuanțînd astfel înțelesurile textului după modelul: *păcătosul* „șade într-un vicleșug” (BB, Ps. 9, 30); „Ce stă-ntr-a sa *pizmă*-n tot ceas *păcătosul*” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 9, p. 26). Din urzeală în urzeală, *păcătosul*, numit în continuare *pizmaș*, va unelti, într-un mod foarte concret, în versiunea Dosoftei, care preia și dezvoltă sugestia biblică a *răului* provocat de *vrăjmaș*: „Pentru că zise într-un inema lui «Nu mă voi clăti den rudă în rudă, fără de rău»” (BB, Ps. 9, 28), pentru a o restitui la altă scară, mult mai amplă: „Inema i-va dzice să nu-ș mute pașii / Din rudă de rudă până nu va face / Peste toată lumea *vrajbă* și *nepace*” (DOSOFTEI, O. 1, p. 27). „*Vrajbă* și *nepace*” este adaosul lui Dosoftei, prin care acesta argumentează acțiunea nocivă a *pizmașului* prezent peste tot. Autorul tuturor faptelor nelegiuite împotriva celor săraci și drepti, *pizmașul* (cuvîntul își sporește enorm sensurile) intră sub incidența pedepsei divine, cu atîta stăruință invocată de vechiul psalmist. Cuvîntul *pizmaș* se repetă de șase ori în *Psalmul 9*, versiunea Dosoftei, alături de *pizmă*, cu o singură apariție, în definirea *păcătosului*, „ce stă-ntr-a sa *pizmă*”. Atît în *Biblia de la București*, cît și în Ms. 4389, tradus din slavonă, aceste cuvinte nu apar.

Alături de cuvîntul *zavistie*, cu derivatele lui, *pizmă* apare în *Istoria ieroglifică* a lui Cantemir la fel de frecvent ca în psalmii lui Dosoftei, însoțit de o familie și mai numeroasă, cu sensuri diverse, cuprinzînd o arie surprinzător de mare și cu o capacitate rară de a defini răul și pe făptuitorul lui, de la *vrăjmașul* înrăit, capabil de orice crimă, pînă la stupidul rîvnitor la bunul altuia, care, așa cum se afirmă într-o zicală populară, folosită de Cantemir, vede în găina vecinului o curcă. Unghiul de incidență sub care se plasează cele două cuvinte este de-a dreptul surprinzător la Dimitrie Cantemir, ca și la Dosoftei: „că *zavistnicul* mîhni-

rea îndoită poartă, una cînd lui ceva rău, alta cînd altuia ceva bine să nu cumva vie să tîme” (CANTEMIR, I. I., p. 204). În mentalitatea populară „zavistia este mama tuturor răutăților”, iar Dosoftei spune „Ce stă-ntr-a sa pizmă-n tot ceas păcătosul” (Ps. 9, p. 26). Pilduitoare e și lecția de morală din *Stihurile împotriva zavistiei* scrise de Miron Costin. Versurile acestea ale cronicarului au fost puse, pe bună dreptate, în legătură cu meditațiile pe această temă ale lui Dimitrie Cantemir: „Doao boale – scrie cronicarul – întru sine zavistnicul are: / Una cîndu petrêce rău, a doao, mai mare, / Cîndu privêște pre altul că petrêce bine” (COSTIN, O., p. 324). Similitudinea de idei între Miron Costin și Cantemir în definirea contrastivă a *zavistnicului*, identificat cu *pizmașul*, nemulțumit de ce are el în comparație cu ce are celălalt, este evidentă, dar izvorul e același la amîndoi: *Psaltirea prorocului David*, sursă pe care cronicarul o mărturisește, cu referire la *Viața lumii*: „Din toate stihurile să înțeleg deșărtările și nestătătoare lucrurile lumii și viața omenească scurtă, cu mărturie din David prorocul mai ales” (COSTIN, O., p. 323). Între cele care țin de „roata norocului” intră și lucrarea zavistnicului / pizmașului, clădită pe „vorbe veninoase” și pe „ocară”: „Bine au scris în *Psaltire* de tine prorocul: «Zavistnicului ieste acesta norocul, / Gîtlanul lor, mormîntul destupat cum cască. / Limbile loră gata tot să ocărască».” (COSTIN, O., p. 324). Nici în *Biblia de la București* și nici în Ms. 4389 nu apar cuvintele *zavistie* și *pizmaș*. În *Psalmul 5*, sursa lui Miron Costin, păcătoșii sînt numiți „ceia ce fac fărădelêgea”, „ceia ce grăiesc minciuna”, „bărbatul sîngiurilor și viclean”, „vrăjmașii miei” (BB, Ps. 5, 5–9). Numai la Dosoftei, „vicleanul”, „strîmbii”, „făloșii”, „mincinoșii”, „om ce varsă sînge”, termeni păstrați și în versiunea sa, în enumerarea din *Psalmul 5*, sînt numiți în plus și *pizmași*, în judecățile generalizatoare, în care se cere ajutorul lui Dumnezeu, apărătorul de cei răi și pedepsitorul lor: „Că de svînta-ț căutătură / S-or face *pizmașii* zgură”; „Că tu, Doamne, m-ești povață / Și spre tine-m deregi pașii / Ca să nu-m strice *pizmașii*” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 5, p. 18 și 19). Cuvîntul *pizmaș*, folosit cu sensul de „zavistnic”, circulă în mod semnificativ în operele scriitorilor menționați și nu putem să nu observăm preponderența lui la Dosoftei, care îi dă, în psalmii în versuri – factor important de difuzare – o încărcătură semantică sporită.

Dimitrie Cantemir, folosindu-se de cuvintele Ciacalului, se apropie de o temă importantă din *Istoria ieroglifică, cuvîntul*, în încercarea de a-l caracteriza pe Constantin Duca (Vidra). *Cuvîntul*, reductibila armă a zavistnicilor și pizmătarilor, este nu o dată obiect de meditație în cartea lui Cantemir, pentru că el dezvăluie, dar și ascunde adevărul, de el profitîndu-se în două feluri: „Vidra, niam cu prepus [= bănuială], cuvînt fără prepus au grăit și sfat adevărat prietenesc au sfătuit (ce unde urechile adevărului sint astupate, acolo toate hrizmurile [= profețiile] să par bas-ne)” (CANTEMIR, I. I., p. 81). Din această cauză, Duca își atrage ura concertată a pizmașilor („că mare scîrșnetul roatelor astupă voroava că-răușilor”, notează autorul, apelînd din nou la înțelepciunea proverbelor) și răul devine inevitabil: „și în loc ce mulțemită pentru dezvălire adevărului i s-ar fi cădzut, nu numai din țară-și s-au izgonit, ce încă și din izvodul neamului său s-au lipsit, și aceasta nu dintr-altă pricină, precum mi sã pare, au purces, fără numai din véchea și rînceda *pizmăluire*” (CANTEMIR, I. I., p. 81). Aluzie la amestecul lui Constantin Brîncoveanu la Poartă în vederea mazelirii lui C. Duca, fostul său ginere. Totul se petrece ca în proverbul bine cunoscut: „Teme-te mai mult de pizma rudei decît de a străinului”. Proverbul este deplin concordant cu înțelepciunea psalmistului, de care și în acest caz, ca în atîtea altele, a beneficiat Cantemir, nu numai în *Divan*, dar și în *Istoria ieroglifică*. Dosoftei mai înțîi, oferind astfel un model, actualizează patetic, întocmai cum va proceda și Cantemir, sugestia biblică aplicată unei experiențe personale: „Că de *pizmașul* nu mi-ar hi jele / Ce-ar ocări-mă cu ocări grele, / Că m-aș ascunde de la trăsură [= urmări neplăcute] / A om năprasnic ce mi-i cu ură. / Ce mi-i mai jele și mai grea trudă, / Cînd în *pizmește* om ce mi-i rudă, / Carele-m știe voia și gîndul, / La masă șede cu mine-n rîndul, / Și-n sărbătoare merge-mpreună / La casa svîntă-n soție [= însoțitor] bună” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 54, pp. 122-123). Circulația unor idei și cuvinte esențiale de la psalmii traduși de Dosoftei (v. pentru *pizmui* și *Psalmul* 9) la *Istoria ieroglifică* ne îndreptățește să credem că legătura prin scris între cei doi scriitori este mult mai puternică decît s-ar fi putut bănuî.

Unda subiectivă a psalmilor, în special a acelor care dirijează valul de lirism către evenimentele istorice, în care poporul ales oscilează între „credință și tăgadă”, cum avea să rezume mai târziu Arghezi o atitudine personală, dar și general umană, l-a atras puternic și pe Dimitrie Cante-

mir. Romanul său, după cum se știe, este autobiografic. Autorul vorbește întotdeauna în nume personal, ca și psalmistul, atunci când dezvăluie istoria propriului său popor, după cum spunea Etham Israilteanul (BB), (Ezrahitul¹⁹⁷), în *Psalmul* 88, cu referire la David, „unsul Domnului”: „Unde sînt milele tale cîte de-nceput, Doamne, carele ai jurat lui David întru adevărul tău? Adu-ți aminte, Doamne, de ocara robilor tăi, carea am sprejinit în sînul meu, a multe limbi. Carea ocărîră *pizmașii* tăi, Doamne, cu carea au ocărît schimbarea unsului tău” (BB, Ps. 88, 48-50). Implicarea personală față de „*pizmașii*” care contestă legitimitatea „unsului Domnului” transpare și mai evident în versiunea lui Dosoftei: „Unde este, Doamne svinte, / Mila ta cea de maine, / Ce ți-ai datu-ț giurămîntul / Cu David să-ț stea cuvîntul / Și svînta ta adevară, / Cînd l-ai pusu-l crai în țară? / Caută, Doamne, de ocară / A toț șerbii tăi din țară / Care-am sprejinit în poală, / A păgîni mult ce să scoală, / Și *pizmașii* ce muștrară / Craiul ce l-ai pus în țară, / Și-ș arată urîciunea, / Împunîndu-i schimbăciunea” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 88, pp. 204-205).

Cantemir (Inorogul) este contestat de *pizmașii* lui, intriganți la tronul Moldovei, puși la cale de Brîncoveanu (Corbul), prin unelte ca Scarlat Ruset (Hameleonul): „iară în reaua inimă spurcat gînd purta (că răutatea inimii din fire réle, din răutate, răutate învață și din cercetare *pizmă* și izbîndă gătește), adecă de *pizma* véche binele Inorogului și a Filului [Antioh Cantemir, n. n.] nicicum nu-l poftiia. Iară din *pizma* noăă pre Vidră [C. Duca, n. n.] dintr-îmbe monarhiile [Moldova și Țara Românească, n.n.] să izgoniască (precum au și făcut)” (CANTEMIR, I. I., p. 190), la alegerea lui Mihai Vodă Racoviță (Struțocămila). În cîteva rînduri, întreg viesparul de intrigi pentru tron capătă conturul concret, din perspectiva teoretică expusă în altă parte, sub forma unui aforism dubitativ: „între muritori de să dă vreo fericire, pare-mi-să că alta mai mare a fi nu poate decît din rea *pizma* nepriiatinului bun sfîrșitul lucrului a să tîmpla. Așijderea, mai mare nenorocire cineva a păți nu poate decît din pricina *pizmei* sale, fericire nepriiatinului a vini cînd véde” (CANTEMIR, I. I., p. 160). Nimeni nu cîștigă, pînă la urmă, pentru că norocul este schimbător: „cînd pre cel norocit a batgiocuri va, întăi cu a sa putere îl mărește, apoi cu a altuia slăbiciune îl domolêște” (CAN-

¹⁹⁷ Onciul, *Cartea psalmilor*, p. 329: *Ezrahitul*.

TEMIR, I. I., p. 160). Sub astfel de auspicii, mai degrabă ale hazardului, totul se desfășoară imprevizibil și anarhic, pe un fond de instabilitate generată de zavistia tradițională de la vârful piramidei sociale. Marile probleme care privesc conducerea țării eșuează, în *Istoria ieroglifică*, din cadrul lor teoretic (autocrația și domnia ereditară), în aranjamente personale. Mare gânditor, dar inabil politician, față de adversarul său, Brîncoveanu, Inorogul din carte, în ciuda prestigiului mitic al numelui, sau poate din această cauză, va aduna împotriva sa doar „viforele zavistiei” și „veninul pizmelor” pretendenților la tron, care-și vedeau amenințate interesele, lipsiți de aventura lor cea mai râvnită și mai primejdioasă, tronul. Și care dintre cei mari de atunci, chiar din jurul său, și chiar dintre rude, nu nutrea o astfel de speranță?

Nu vrem să facem, în încheiere, un paradox de dragul paradoxului. Nu putem, însă, să nu observăm că, în mod tragic, destinele omenești ale acestor mari personalități, copleșite de istorie, s-au apropiat extrem de mult tocmai din cauza discordiei din țară, care i-a răpus cu cruzime. „Zavistia” și „pizma” despre care au scris le destramă existența: Miron Costin este dus la eșafod din porunca lui Constantin Cantemir, crimă pe care încearcă s-o scuze, fără să reușească, fiul său; Dosoftei ia calea surghiunului la Strij, în Polonia, unde își sfârșește zilele într-o cumplită singurătate și mîhnire; Dimitrie Cantemir, după ce-și riscă viața la Stănilești, fuge la ruși cu oștile țarului, într-un exil fără întoarcere; Brîncoveanu este torturat și decapitat la Istambul, în fața sultanului, împreună cu fiii și ginerii lui, într-o Europă îngrozită de această tragedie dar, dincolo de agitația cancelariilor, nepăsătoare și mută, neputincioasă și, la rîndul ei, dezbinată.

Aproape că nu există psalm în care să nu fie invocată, în rugi arzătoare și cuvinte de umilință, mila divină. Înainte ca aceasta să se manifeste, ea trece pe dreapta „cumpănă cerească”, cum afirmă chiar Cantemir în *Istoria ieroglifică*: „... însă ochiul ceresc toate vede și cumpăna nevădută toate în dreptate și fără *filoprosopie*¹⁹⁸ cumpăneste” (CANTEMIR, I. I., p. 152). Un fir călăuzitor unește această afirmație a lui Cantemir, atît ca idee, cît și ca formulare, cu vechii psalmi în traducere româ-

¹⁹⁸ Explicat de Cantemir în *Scara a numerelor și cuvintelor streine tîlcuitoare*: „fă-țarnicie, căutarea voii pe strîmbătate” (CANTEMIR, I. I., p. 65).

nească, de la *Psaltirea Șcheiană* și pînă la Dosoftei și *Biblia de la București*: „Gotovi în giudețu scaunul său. Și elu judecă a toată lumea în dreptate; giudecă oameriloru dreptu” (PSALT. SCH., Ps. 9, p. 22); „Găti în județ scaunul său, și el judecă a toată lumea în dreptate; judecă oamenilor drept” (COR. PS., Ps. 9, p. 57); „Ș-au gătatu-ș scaun Domnul pre giudețe, / Să giudece lumea ne-alegînd în fețe. / Și cu dreptariul va socoti Domnul, / De-a certa cu lege vina a tot omul” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 9, p. 25); „Gătit-ai cu judecată scaunul lui; și el va judeca lumea cu dreptate, judeca-va norodul cu dreptate” (BB, Ps. 9, 8-9); „Gătit-au scaunul său spre judecată și el va judeca lumea; pre dreptate judeca-va pre năroade în drept” (Ms. 4389). Grapează, în versiunea lui Dosoftei, un element în plus față de toate traduceri citate, fie că sursa este slavonă (PSALT. SCH., COR. PS., Ms. 4389), fie că este grecească (BB): „Și cu *dereptariul* va socoti Domnul”. „*Dereptariul*” din versul lui Dosoftei nu este altceva decît *cumpăna* din romanul lui Cantemir (v. și SCRIBAN, DICT., *dereptar*, în finalul articolului *îndreptar* și *dreptar*, vechi *dereptar*, sensul figurat „normă, canon, regulă de viață. Cod, regulă...”, la Cantemir „cumpănă în dreptate”). Cantemir folosește, în fragmentul atît de relevant pe care îl comentăm, întărind ideea de justiție divină din *Istoria ieroglifică* și verbul *a cumpăni*. Cea mai veche atestare a verbului, cum aflăm din DA, este din 1581: „Cît *cumpănesc* sau cît de grei sînt banii cei de argint” (*Palia de la Orăștie*). E frapantă apropierea textului lui Cantemir de acela al lui Dosoftei, deosebirile lexicale fiind aparente: *dereptariul* are sensul de *cumpănă*, cîntar, cum am văzut, iar *ne-alegînd în fețe*, echivalează sintagma „fără *filoprosopie*” [= fără părtinire] din *Istoria ieroglifică*.

Din cele spuse pînă aici, putem trage două concluzii. Cantemir nu s-a folosit numai de *Vulgata*, atunci cînd a tradus numeroasele fragmente din psalmi în *Divanul*, cu excepția surselor declarate, cum ar fi Wisso-watius, și nici în parafrazele unor versete din psalmi în *Istoria ieroglifică*. În astfel de traduceri sau de prelucrări, el se dovedește tribut ar stiiului religios pe care îl preia din literatura veche românească, reprezentat de cartea tipărită, rod al bisericii în cele mai multe cazuri. Dosoftei ne apare ca o sursă puternică în opera literară a lui Dimitrie Cantemir. Această concluzie o atrage și pe cea de a doua. Marele învățat, legat de cultura europeană a epocii, prin atîtea elemente pe care le receptează,

rămîne, în opera lui literară, privită din perspectiva motivelor biblice, a psalmilor mai ales, un scriitor mai apropiat de literatura română veche decît s-a crezut prin anii '70, din secolul trecut, cînd exegeza critică s-a grăbit să-i fixeze cu precădere un loc de emancipat prinț european și mai puțin de voievod răsăritean, care privește doar cu un interes sporit spre Apus, dar din cu totul alte motive, în ordinea priorităților, decît cele stilistice¹⁹⁹, reflectate mai ales în latinizarea forțată a sintaxei, care-l conduce la un fel de manierism greoi și inestetic.

¹⁹⁹ Pe acestea le-am numi, preluînd o expresie a lui Paul Zumthor, „fremătări superficiale ce nu răscolesc straturile profunde” ale unui „tradiționalism fundamental” (P. Zumthor, *op. cit.*, p. 108). În acest „tradiționalism fundamental”, pe care încearcă să-l deschidă spre Occident, Cantemir se întâlnește, în receptarea psalmilor și a textelor biblice în general, cu marii scriitori români din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, de care se simte profund legat.

P A R T E A A I I - A

**PSALMII ÎN LITERATURA ROMÂNĂ
MODERNĂ**

I. ION HELIADE RĂDULESCU. PENTRU O POETICĂ A PSALMILOR

Cartea publicată la Paris în limba română de Ion Heliade Rădulescu: *Biblicele sau notiții istorice, filosofice, religioase și politice asupra Bibliei*²⁰⁰ anunța, prin erudiția investită în paginile ei, un autor bine familiarizat și cu textele biblice. Chiar din primele rînduri ale prefeței, pe care o intitulează *Prolegomene*, cel care tocmai urma să părăsească exilul de zece ani pentru participarea, printre conducători, la revoluția de la 1848, în Țara Românească, își exprimă un mod particular de a privi *Biblia*, considerată cea mai importantă operă de edificare socială: „*Biblia* fu unica carte din toate operele minții umane ce din concepția sa fu destinată a străbate locurile și secolii, a se purta peste *apele multe* și din chaosul elementelor diverse și în luptă a crea o lume socială”²⁰¹. Va face, în consecință, fără o grijă prea mare pentru adevăr, o istorie a Țărilor Românești fundamentată teoretic pe *Biblie*, pe scurt și cu cuvintele autorului, „pentru că instituțiile lor fură atît de biblice”²⁰². „*Biblia* apăru în toată claritatea – afirmă Heliade – pentru că apăru în limba populară” și prin aceasta „mîntui naționalitatea”²⁰³. Tendința de a aduce argumente biblice în discuțiile la ordinea zilei în epocă: societate, națiune, limbă, este evidentă și deloc întîmplătoare. „Ne prezentăm cu *Biblia* în preziua pericolului”²⁰⁴, precizează Heliade cu gîndul la evenimentele sociale și politice din epocă, în care se implicase în țară și le urmărea cu

²⁰⁰ Ion Heliade Rădulescu, *Biblicele sau notiții istorice, filosofice, religioase și politice asupra Bibliei*, Tipografia lui Prave și comp., Paris, 1858.

²⁰¹ *Idem*, p. I. Pentru a ușura înțelegerea textului, am îndepărtat din ortografia autorului tot ce constituia o piedică, din acest punct de vedere, păstrînd doar unele particularități semnificative și de mai mare durată (*chaos*, de exemplu, folosit și de Eminescu).

²⁰² *Ibidem*, p. II.

²⁰³ *Ibidem*, p. III.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. V.

aceeași pasiune și din exil. Vorbește, în acest sens, de „*Biblia celor Șaptezeci*, tradusă d'a dreptul din helenește astfel cum s-a conservat de Biserica Răsăritului”²⁰⁵, pe care o consideră superioară versiunii ebraice și singura potrivită pentru români: „nu *Biblia* judaistă, ci a celor Șaptezeci este baza și originea Religiei noastre”²⁰⁶. Heliade are în vedere, formulându-și observațiile cu privire la originea *Bibliei* românești în *Septuaginta*, tipărirea unei noi versiuni, după modelul celei de la Petersburg, din 1819, dar în litere latine: „În contra Panslavismului rus punem ca o linie de demarcație numai douăzeci și patru de litere române”²⁰⁷.

Din *Prolegomene la Biblicele* lui Heliade reținem mai puțin atenția observațiile sale istorice și religioase, fanteziste și de multe ori inexacte. În schimb, merită să fie luate în seamă informațiile sale cu privire la limba *Bibliei* tipărite în secolul al XVII-lea, pe care face greșeala s-o situeze în epoca lui Matei Basarab, cum afirmă în mai multe locuri, și nu a lui Șerban Cantacuzino²⁰⁸. Exprimându-și recunoștința față de vechii traducători, fără nici o încercare de a risipi anonimatul care-i ținea în uitare, Heliade atrage atenția, în imagini pe cât de naive tot pe atât de entuziaste, că se va folosi, în propria sa traducere, proiect care-l preocupa atunci, de vechiul text din secolul al XVII-lea, arătând și motivele care l-au determinat să procedeze astfel: „Sarcina cea mare și dureroasă au dus-o ei, căci deschiseră un drum nebătut: ei laborară câmpul cel mare, ei plantară și crescură arburii intelectuali și naționali, și noă nu ne lăsară decît condiția de a curăți, unde și unde, ramurile uscate, plantele părăsite și omidele ce poate veștezi și acoperi de doliu grădina ce ne lăsară în moștenire”²⁰⁹. Din fraza de încheiere a acestui raționament, înțelegem și mai deslușit scopul urmărit de noul traducător: „Ei creară;

²⁰⁵ *Ibidem*.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. IX.

²⁰⁷ *Ibidem*.

²⁰⁸ Heliade exagerează, probabil voit, în scopuri propagandistice naționale, meritele culturale ale lui Matei Basarab: „Prin urmare, în mai puțin de douăzeci de ani, toată biblioteca Bisericii fu tradusă în limba română astfel cum se vorbea pe atunci” (p. III). Această muncă de creație este comparată cu „începutul *Bibliei*” (p. IV), în aceleași scopuri.

²⁰⁹ Ion Heliade Rădulescu, *op.cit.*, p. XI.

noi n-avem decît a conserva şi a mai mări moştenirea noastră”. Minuţios, indică şi sursa grecească de care se va folosi pentru îmbunătăţirea textului: „*Biblia* ce înfăţişăm astăzi românilor este adevărata versiune a celor Şaptezeci, după ediţia tipărită la anul 1843 în Atena sub preveghierea celor mai competenţi bărbaţi ai epocii noastre”²¹⁰, neuitînd să atragă atenţia că „adevărurile sau culorile locale sînt conservate cu scumpătate în traducţia²¹¹ noastră”. Înţelegem de aici că Heliade avea de gînd să păstreze, în traducerea sa, tot ce era bun, în sensul vederilor expuse în prefaţă, în vechea *Biblie* cantacuzinească, cu îmbunătăţirile aduse pînă în ediţiile din epocă. La modul superlativ va aprecia în special psalmii din versiunea românească la care se referă, fără să o numească cu exactitate, pe care o consideră o reuşită exemplară împotriva faptului că limba literară a epocii era departe încă de a satisface exigenţele unei limbi de cultură, între care şi pe cele artistice: „Cu toate neajunsurile unei limbe neculte, reuşiră în multe locuri, mai vîrtos în psalmi, a da un model de stil ce nu-l are nici limba helenică”²¹². Separarea pe care o face Heliade între psalmi şi restul cărţilor *Bibliei* ne apare deosebit de semnificativă. E clar că intervine aici o percepţie estetică şi aceasta nu mai e a filologului, preocupat de transpunerea unui text dintr-o limbă în alta, ci a poetului.

Acest tratament privilegiat acordat psalmilor, faţă de alte cărţi ale *Bibliei*, se observă foarte bine şi în consideraţiile teoretice de stilistică ale lui Heliade, chiar dacă acestea nu sînt pe de-a-ntregul originale, cum a demonstrat, cu atîta acribie, D. Popovici²¹³. De altfel, marele deschi-

²¹⁰ *Ibidem*.

²¹¹ În 1858, după cum rezultă din *Prolegomene*, Heliade avea traduse două cărţi din *Biblie*. Notele din volumul *Biblice* indică exact: „cartea întîiea a Genezii şi a doua a Exodului.” Se precizează, de asemenea, importanţa acestor „note”: „Cît pentru înţelegerea istorică, archeologică, literară, politică şi religioasă vin în ajutor notele ce le dăm în opera numită *Biblicele*” (p. XI).

²¹² *Ibidem*.

²¹³ În *Note şi comentarii* la tomul al doilea al ediţiei I. Heliade Rădulescu, *Opere*, Bucureşti, Fundaţia Regală pentru Literatură şi Artă, 1943 (în continuare HELIADE, O. II), D. Popovici observă că *Pentru stil* „face parte din lecţiile de literatură ţinute de Heliade la Şcoala Filarmonică, pe care le făcea publice în «Curierul românesc», 1834, nr. 71: «Lecţiile sale vor fi despre elocvenţă şi felurile ei, despre stil şi felurile lui [...] despre poezia sfîntă sau cea evrească, ai căreia autori sau prooroci sînt traduşi în limba

zător de orizonturi culturale pentru românii trăitori la începutul secolului al XIX-lea, cum s-a manifestat în atâtea împrejurări acest cărturar, nu și-a ascuns sursele, pe care nu le-a citat însă cu rigoare. Rămânând pe terenul care l-a preocupat pe D. Popovici, definirea și ilustrarea stilului sublim, reamintim că Heliade pomeneste nume ca: La Harpe, Boileau, dintre cei vechi pe Longin²¹⁴ și alții²¹⁵. Citatele din psalmi sînt bine reprezentate în această expunere compilativă a lui Heliade, o dovadă certă asupra locului pe care îl acorda autorul acestor creații lirice religioase în literatură, în încercarea de a defini stilul sublim sau înalt, în spiritul retoricii clasice. Vom semnală buna limbă românească a fragmentelor citate din *Psalmii* 7, 9, 18, apropierea lor de sursa mereu lăudată: *Biblia* românească veche, din secolul al XVII-lea, ale cărei rădăcini le căuta în *Septuaginta*, așa cum se oglindesc ele în edițiile mereu îmbunătățite, pînă la aceea pe care o va fi consultat în momentul cînd scria atît de interesanta sa încercare *Pentru stil*. Traducerea, abia modernizată, a fragmentelor din Ps. 7 și Ps. 8, calcă pe modelul *Bibliei* din 1688, pe care n-o citează, pentru că folosește, cum am văzut, textul Bisericii Ortodoxe române din epoca sa: „Scoală-te, Doamne, întru mînia ta; înalță-te întru hotărîrile vrăjmașilor tăi, și te scoală, Doamne Dumnezeul meu, cu porunca care ai poruncit, și adunare de noroade te va încungiura” (*Pentru stil*, Ps. 7, 6-8, p. 32); „Scoală-te, Doamne, cu urgiia ta, înalță-te cu mînie asupra vrăjmașilor tăi. Și te scoală, Doamne, Dumnezeul meu, cu porunca care ai poruncit, și adunarea năroadelor te va încungiura” (BB, Ps. 7, 6-7). Sînt păstrate de Heliade cuvinte

noastră” (p. 444). Am reținut din citatul dat de D. Popovici numai atît cît era necesar demonstrației noastre, care urmărește să pună în relief interesul lui Heliade pentru textele biblice. Sursele teoretice ale expunerii lui Heliade sînt, precizează editorul, Marmontel și La Harpe, în primul rînd, dar și „Hugh Blair, scriitorul englez a cărui operă este bine cunoscută lui Heliade atît prin adaptarea profesorului său Vardalah, cît și prin traduceri franceze” (pp. 444-445). Important e că, în primele decenii ale secolului al XIX-lea, Heliade îl obișnuiește pe cititorul român să se apropie de psalmi și cu interes estetic, invitîndu-l să recunoască în versetele lor o sursă de adevărată poezie.

²¹⁴ Acestui retor grec i s-a atribuit tratatul *Despre sublim*, paternitate contestată și apoi respinsă ca nefondată. Heliade cunoștea, din sursele franceze consultate, puse în evidență de D. Popovici, înfrurirea acestui tratat asupra lui Boileau: „Boalo, în chibzuirile sale asupra lui Longin, zice: «Sublimul este oarecare putere de cuvînt cuviincioasă a înălța și a hrăpi sufletul...»” (HELIADE, O. II, p. 29).

²¹⁵ D. Popovici, HELIADE, O. II, pp. 29-37.

vechi, pe care, mai târziu, le va prigoni (*noroadе*), sau fonetisme ca încungiura. Punem în paralel și citatul din *Psalmul* 9: „Că ai făcut judecata mea și dreptatea mea; șăzut-ai pre scaun cela ce judici dreptatea; cercetat-ai neamurile și a pierit necredinciosul, numele lui s-a stins în veac și în veacul veacului. Vărămașului i-au lipsit săbiile întru sfârșit și cetățile i-ai sfărîmat. Pierit-au pomenirea lui cu sunet” (*Pentru stil*, Ps. 9, 4-7, p. 32). Fragmentul din Ps. 9 mărturisește aceeași filiație: „Căci ai făcut judecata mea și legiuirea mea, șăzut-ai pre scaun, cel ce judeci dreptatea. Cercetaș limbile, și peri necredinciosul; numele lor l-ai stins în veac și în veacul veacului” (BB, Ps. 9, 4-6). În încheiere, fără să mai citeze, Heliade constată: „Pre lîngă acestea (Ps. 7, 9, 18, n.n.) după ce toți psalmii sînt plini de înălțime de cuvînt, apoi psalmii 102 și 103 întregi sînt un model de stil sublim” (p. 32).

Acela ce cu atîta grijă se străduia să demonstreze calitățile stilistice ale textelor biblice, și cu deosebire ale *Psaltirii*, avea să folosească sursa aceasta în propria sa creație. Neluată în seamă astăzi, activitatea sa literară din perioada italianizantă, blamată pentru cunoscutele exagerări lingvistice, ar trebui repusă în discuție, dacă nu chiar modificată optica prin care trebuie privită această parte a creației sale poetice, în care intră și *Anatolida*, „poema noastră originală”, cum i-o prezenta Heliade lui Bariț, într-o scrisoare din 1869²¹⁶. Reținem, din această scrisoare, cîteva observații pe care le face filologul asupra limbii în care și-a scris poema, distingînd două etape: „Începem cu poema noastră originală intitulată *Anatolida*, a căria programă era trasă încă din anul 1836, și din care ca o încercare am publicat cîntul I, așa cum era limba în acea epocă. Restul, al căruia coprint se suie pînă la cincisprezece cînturi, s-a ela-

²¹⁶ D. Popovici, în *Note și comentarii la I. Heliade Rădulescu, Opere*, tomul I, ediție critică cu introducere, note și variante de D. Popovici, București, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, 1939 (în continuare HELIADE, O. I) reproduce, după scrisoarea adresată de poet lui Bariț, în 1869, sumarul *Anatolidei*, în care cîntul I poartă titlul *Tohu-Bohu* (p. 585), care-l înlocuiește pe cel vechi, *Căderea dracilor*, „prea banal, pentru un om care voia ca scrierile sale să poarte întipărită știința lui pînă în colțurile cele mai ascunse ale lor” (pp. 587-588). După citarea surselor consultate de Heliade („traducerea franceză a *Bibliei*, făcută și bogat comentată de S. Cahen”, Paris, 1845-1856, în primul rînd, dar și contribuțiile lui Pierre Leroux), editorul precizează: „Tohu-Bohu desemnează amestecul haotic, care, în evoluția cosmică, a precedat crearea lumii” (p. 588).

borat în anul acesta. N-am prea atins limba din cîntul I înadins, pentru că descriind o rebeliune oarecare din starea chaotică, parcă și limba ar simbolisa epoca aceea din starea ei rudimentară de pe atunci” (HELIADÉ, O. I, pp. 585-586).

Rezultă din cele afirmate de Heliade în scrisoarea către Bariț că el considera, cu trei ani înainte de moarte, că limba literară evoluase, prin contribuția sa filologică, teoretică și practică, la un stadiu superior față de „starea ei rudimentară” dinaintea de 1836-1838, cînd primul cînt din *Anatolida* fusese elaborat și tipărit. D. Popovici va publica de altfel separat, în corpul ediției sale, *Căderea dracilor*, și în *Anexe, Anatolida, Imnul creațiunii*, care începe cu cîntul II, autorul neducîndu-și mai departe opera. În legătură cu modificările propuse de Heliade în poema sa, la un interval atît de mare, este de reținut faptul, observat bine de D. Popovici, că ele sînt mult mai adînci decît par dacă ne limităm numai la înlocuirea unor titluri (*Căderea dracilor* prin *Tohu-Bohu* și *Anatolida* prin *Omul și forțele*), acestea avînd un rol „ilustrativ” important și „privesc în primul rînd expresia”²¹⁷. Fără să insiste, autorul ediției trece prea repede, alunecînd pe panta explicării titlurilor, peste cea mai importantă constatare a sa: schimbarea modului de interpretare și înțelegere a *Bibliei*: „Heliade arată, după revoluție, o înțelegere cu totul alta pentru ea decît mai înainte. El ajunsese să înțeleagă simbolurile ei, și întreaga lui operă se va resimți de dubla poziție a scriitorului față de *Scrierea Sfîntă*: uneori acceptată în expresia ei directă, alteori înțeleasă în sensul ei intern. Dacă vorbește de Adam, Adam însemnează, pentru scriitorul român, *omul în general, umanitatea*; dacă vorbește de Dumnezeu, acest Dumnezeu este *Eloim*, ceea ce însemnează într-adevăr *Dumnezeu* pentru că însemnează *Puterile*”²¹⁸.

În *Imnul creațiunii*, poetul perindă de fapt zilele *Facerii* după *Biblie*, în ample dezvoltări menite să pună în relief grandoarea creației divine, și, prin aceasta, măreția Atotputernicului Creator. Pot fi recunoscute, din loc în loc, „expresiile” biblice, cum le numește D. Popovici, ușor adaptate și, mai ales, șocante prin lexicul nou introdus de poet: „Ai zis: fie lumină! și iată sunt, Eterne; / Împlut-am universul ca peplu împre-

²¹⁷ Note, HELIADÉ, O. I, p. 587.

²¹⁸ *Ibidem*.

juru-ți, / Și Spiritul vieții se poartă peste ape...” (HELIADÉ, O. I, p. 357); „Se face iară seară, se face dimineață” (HELIADÉ, O. I, p. 358); „Cît e de bine, Doamne, cînd tu zici că e bine” (HELIADÉ, O. I, p. 359); „Și iar se face seară, și iarăși dimineață, / În deltele eterne se-nscrie ziua-a treia...” (HELIADÉ, O. I, p. 360); „Spre luminarea zilei, spre luminarea nopții” (*Ibidem*); „A Domnului iar voce răsună peste ape, / Și aerul și marea se împle de viață” (*Ibidem*); „Iar Creatoru-și vede în om asemănarea / Și se dilectă-ntrînsul...” (HELIADÉ, O. I, p. 362). În cuprinsul poemei, poetul lărgeste mult sfera inspirației mitologice, în același limbaj neologizant mai mult decît italianizant, neevitînd nici creațiile lexicale proprii, pline uneori de ingenuități sonore: „E om, și n-are *oamă*, ca leul o *lionă*” (*Viața sau Androginul*, HELIADÉ, O. I, p. 366) și de umor, poate că nu tocmai involuntar. Remarcabile ne par pasajele în care vin ecouri din *Psalmi*, accentele imnice, în preamărirea lui Dumnezeu, fiind specifice acestui gen de poezie religioasă:

*Cît ești de mare, Doamne! și cît de admirabili
Sunt operele tale!*

*Glorificați pe Domnul, Puteri, Eloimi, Angeli,
În harpele serafici cîntați, prea-înălțați-l:
În cer și pretutindeni răsune: osană!*

*Lumină, întunerec, puteri și elemente,
Sori, astre și luceferi, răsune firmamentul
De laudele voastre.*

*Pămînte, trage danțul în cercul horei tale;
Și tot ce este-asupra-ți ardice a sa voce
Și rugă către ceruri. – Ai munților nalți cedri,
Plecați al vostru creștet, vă înclinați, o arbori,
Și plante cîte sunteți, verdeață, pom și floare,
Nălțați profumul vostru.*

(Anatolida, *Imnul creațiunii*, HELIADÉ, O. I,
pp. 362-363)

Rădăcina psalmică a unor versuri ca acestea este neîndoielnică și ea nu poate fi acoperită de retorica gongorică a poetului român, mare consumator de cuvinte exotice: *Eloimi, Angeli, harpele serafici, firmament, profum, idiome, panhymnul, omnipotent Eternul*. Patosul reținut („Cîntați numele lui! Că bun este Domnul; în veac este mila lui și din neam

în neam adevărul lui”, Ps. 99, 4)²¹⁹ devine paroxistic la Heliade (v. versurile 205-209, HELIADE, O. I, pp. 362-363). Oricare ar fi *Psalmul* originar, răspunsul poetului e o supralicitare lexicală. Versetul „Binecuvîntați pe Domnul toți îngerii lui, cei puternici la vîrte, care faceți cuvîntul lui și auziți glasul cuvintelor lui” (Ps. 102, 20) se dilată și se colorează altfel, cu toate că poetul respectă forța angelologică a originalului: „Glorificați pe Domnul, Puteri, Eloimi, Angeli, / În harpele serafici cîntați, prea-înălțați-l: / În cer și pretutindeni răsune: *osanà!*” (HELIADE, O. I, p. 362). Heliade are o preferință deosebită, ca și psalmistul vechi, să-l slăvească pe Dumnezeu, creatorul vieții pe pămînt, dar o face cu acea învolburare stilistică ce-i este specifică, obținînd efecte noi, contrastante față de textul de la care pornește (versetele 18-29): „Sătura-se-vor copacii cîmpului, cedrii Libanului pe care i-ai sădit” (Ps. 103, 18) pînă la „...toate se vor umple de bunătați” (Ps. 103, 29). Pentru a se putea vedea mai bine impactul *Imnului creațiunii* cu *Psalmul 103*, combinat cu *Facerea*, trebuie lărgită comparația cu părțile anterioare finalului poemei: V. *Peștii și paserile*, VI. *Animalele pămîntului*. Ne limităm observațiile asupra acestei confluente de motive și imagini doar la trei versete (25-27), care i-au reținut atenția și i-au stimulat imaginația și lui Dosoftei: „Cît s-au mărit lucrurile tale, Doamne, toate cu înțelepciune le-ai făcut! Umplutu-s-a pămîntul de zidirea ta. Marea aceasta este mare și largă; acolo se găsesc tîrîtoare, cărora nu este număr, vietăți mici și mari. Acolo corăbiile umblă; balaurul acesta pe care l-ai zidit, ca să se joace în ea” (B 1914). Heliade vede, cum este și firesc, întocmai ca și psalmistul, peste tot, în acest peisaj marin, opera „Ziditorului”, *omnipotentă voce*, folosindu-se de un limbaj care-l îndepărtează de sursă, amănunțind, într-o ordine, i-am spune, aproape darwinistă, popularea mărilor cu viețuitoare: „A Domnului iar voce răsună peste ape, / Și aerul și marea se împle de viață. / Dau ramuri zoophite, polipii iau simțire; / Se împle tot abisul, coprînsele marine...” (HELIADE, O. I, p. 360). Nu lipsește nici „jocul în ape” din psalmi și nici precizarea zilelor *Facerii*: „Voi, notători, asemeni jucați-vă în ape, / Împleți coprinsul mării, cîmpiele-eterii; / Sunt binecuvîntate a voastre tinerețe / Și candidi flori. /

²¹⁹ În astfel de situații, pentru a nu mări fără rost contrastele, am apelat, tacit, la textul modern al *Bibliei* românești, lăsîndu-l pe cititor să folosească ediția pe care o are la îndemînă. Cînd cităm textul vechi, indicăm întotdeauna edițiile BB, B 1914.

L-aspectul vostru Domnul exclamă că *e bine* (subl. a.). / Și vine iară seara, se face dimineață / Se-ncheie ziua-a cincea” (HELIADÉ, O. I, p. 361). În general, atunci când se vorbește de *Imnul creațiunii* din *Anatolia* lui I. Heliade Rădulescu se face trimitere la o singură sursă biblică, *Geneza*, așa cum procedează Al. Piru în studiul introductiv la ediția critică a lui Vladimir Drimba: „Al doilea cînt al poemului, *Imnul creațiunii*, se ține mai aproape de *Geneză*”²²⁰. Credem că, la acest evident izvor, trebuie adăugată și *Psaltirea*. Organizarea poemului este, cum s-a afirmat, după cartea *Facerii*, pe zile și fapte, dezvoltate amănunțit, pînă la nerecunoaștere, combinate cu mituri exterioare *Bibliei*. Acestea alcătuiesc structura epică a poemului, supusă unei tensiuni lirice exaltate, de imn închinat lui Dumnezeu. Poetul se avîntă într-o adevărată competiție cu psalmistul, în laudele aduse Creatorului²²¹, cu vădita intenție de a surclasa textul biblic, și ajunge la o mare risipă de cuvinte, în contrast izbitor cu economia verbală a modelului scriptural.

Pentru a putea aprecia cît de mult prețuia Heliade valoarea poetică a psalmilor putem cita și *Harpa lui David*, poezie pe care o traduce din Byron²²², care exprimă și un orgolios gînd personal al traducătorului român în situarea poetului mai presus de măreția regală: „Harpa lui David era mult mai forte / Și decît tronu-i. Poetul trecuse / Sus, mai presus decît rege...” (HELIADÉ, O. I, p. 600). Elogiul adus lui David, socotit părintele psalmilor și poet de cea mai înaltă expresie literară, „sublim”, cum s-a afirmat, se regăsește și la Grigore Alexandrescu, într-una din cele

²²⁰ I. Heliade Rădulescu, *Opere I, Poezii*, ediție critică de Vladimir Drimba, cu un studiu introductiv de Al. Piru, Scriitori români, București, Editura pentru Literatură, 1967, p. XLVIII (în continuare, HELIADÉ). Deși folosim excelenta ediție Popovici, nedepășită pînă astăzi ca informație, dar incompletă, am îndepărtat din text, după ediția Drimba, unele lecțiuni îndoielnice ale editorului anterior.

²²¹ G. Călinescu crede că: „Poetul a intuit jubilația sacră”, ceea ce este adevărat, și că „e înfiul autor de *laude*” (CĂLINESCU, IST., p. 142; ILR, II, p. 284). Afirmția ultimă ne apare exagerată, chiar dacă l-am avea în vedere numai pe Dosoftei.

²²² După cum precizează D. Popovici, HELIADÉ, O. I, p. 599, „poezia este tradusă tot din Byron: face parte din poema *Heaven and earth*, partea I, scena III, tradusă de Heliade în românește (*Cerul și pămîntul. Mister*, în *Din operele lui Lord Byron*. Traduse de I. Eliad. Tomul I, București, 1837”. În ediția Drimba, I. Heliade Rădulescu, *Opere IV, Traduceri. Teatru*, Editura Minerva, 1985, nu se află, la locul citat, partea I, scena III, *Harpa lui David*.

mai cunoscute satire ale sale: *Epistola către Voltaire*. Nu numai adăpostit de Heliade un timp, dar și sub tutela literară a acestuia, poetul, tîrgoviștean, ca și protectorul său, ajuns la București, după ce rămîne orfan de amîndoi părinții, „prin 1827”²²³, publică poezii în „Curierul românesc” și un volum, de versuri, *Eliezer și Neftali*, bucurîndu-se de același sprijin generos al confratelui mai în vîrstă. Cei doi poeți aveau să se despartă în condiții insuficient de bine lămurite; între ei va izbucni o polemică violentă, cu acuze reciproce, iar, după opinia lui G. Călinescu, Heliade îi păstră protejatului său de altădată „o ură nestinsă”²²⁴. Am deschis această paranteză – pe care o închidem aici – pentru a putea aprecia dacă, la data cînd elabora Grigore Alexandrescu *Epistola către Voltaire* (1838-1841), apărută în volum în 1842²²⁵, relațiile dintre cei doi puteau afecta, în vreun fel oarecare, opera lor literară, în speță scrierea care ne interesează. Reținem mai întîi faptul că între anii 1837-1838, relațiile dintre Heliade și Alexandrescu erau extrem de încordate: „Prin 1837-1838 intervine între cei doi scriitori o *ruptură* (s.n.), care a dus la o polemică de cîteva decenii” (ILR, II, p. 312). Două pasaje din *Epistola către Voltaire*, care nu depășesc însă decența, s-ar părea că îl privesc pe Heliade. Amîndouă vizează poziția, atît de influentă a lui Heliade în prima perioadă de activitate filologică, în problemele limbii române literare: „Altul, strigînd furios că sîntem de neam latinesc, / Ar vrea să nu mai avem nici un cuvînt creștinesc, / Și lumii să arătăm că nu am degenerat” (*Epistola...*, ed. Fischer, p. 171). Călinescu îl va ironiza mai tîrziu cu cuvinte mult mai aspre: „lui Eliade îi intră în cap multe nebunii”; „[...] își creează un jargon italo-român de înfățișare grotescă”. „Aberația lui Eliade” a avut, „ca orice lucru rău”, după cum s-a și întîmplat, „și o urmare pozitivă”, concede criticul, pentru că a deschis, prin scrisul său, calea multor neologisme în limba română (CĂLINESCU,

²²³ Nesiguranța din acest „prin 1827” trece de la Călinescu, *Istoria literaturii*, 1941, p. 147, la Silviu Iosifescu, în introducerea la Gr. Alexandrescu, *Opere I, Poezii*, ediție critică, note, variante și bibliografie de I. Fischer, studiu introductiv de Silviu Iosifescu, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1957, p. 5, și în tratatul academic de *Istoria literaturii române*, 1968, p. 311.

²²⁴ CĂLINESCU, IST., p. 130. Criticul înlătură ipoteza unui adulter, înclinînd spre o altă explicație.

²²⁵ Gr. Alexandrescu, *Opere I*, 1957, p. 473.

IST., p. 138). Dacă cei doi scriitori nu s-au înțeles, din motive personale, la care trebuie adăugate, neapărat, cele culturale și politice, în problema importanței vechilor psalmi, considerați ca literatură, s-au aflat pe același teren, prioritatea revenindu-i lui Heliade. Spre deosebire de alți istorici literari, n-am vedea aici numai influențe din afară²²⁶, ci, mai cu-rînd, gînduri comune, iar unele pornesc de la Heliade către urmași, în problema importanței psalmilor ca poezie. Aceste preocupări pentru textele biblice, pentru psalmi îndeosebi, erau mai vechi la Heliade, de prin anii '30, cîțiva ani înainte de „ruptura” dintre cei doi scriitori. Constatarea lui Grigore Alexandrescu cu privire la regele-poet, David, este profund heliadescă, așa cum este și caracterizarea „cîntărilor” sale din *Psaltire*: „Acele nalte cîntări, acele gîndiri cerești, / Care-al naturei stă-pîn el însuși le-a înșuflat, / Spre slava numelui său, poetului împărat” (p. 168). Este o concordanță perfectă între aceste versuri ale lui Alexandrescu și cele ale lui Heliade din *Harfa lui David*, rezultate din aprecierile mult mai vechi, cum am văzut, ale aceluia care deschide drumul gîndirii religioase în literatura română modernă. Poetul, descoperit și lăudat în personalitatea regelui David, trece mai „sus”, aparține altor sfere, mai „nalte”, pentru că „Spiritul Domnului sta peste dînsul”, iar harfa sa, „celebra a Domnului mărire, / Spunea ale lui Israel mari fapte, / Ea răspîndea peste văi bucuria: / Tresărea munții, se pleca cedrii” (HELIAD, O. I, p. 600).

Cine vrea să cunoască mai exact atitudinea lui Heliade Rădulescu față de psalmi trebuie să citească cu multă atenție poezia sa din 1847, *În așteptarea lui 1848*, titlu politic, urmat de două subtitluri generatoare, la prima vedere, de mari nedumeriri: *Preziua, Psalm*. Inițial, în varianta din „Curierul de ambe sexe”, poezia se intitula *Imitație din Psalmul CI*²²⁷, mărturisind o prelucrare și, mai ales, o adaptare a Psalmului 101 la realitățile românești din preajma (*Preziua*) revoluției. Procedul nu

²²⁶ După cum remarcă I. Fischer, într-o notă de la pp. 168–169, „v. 34–38 sînt parafrazări ale psalmilor (cf. Ch. Drouhet, p. 283): «Cerurile povestesc slava lui Dumnezeu și firmamentul destăinuiește lucrul mîinilor sale» (Ps. 19, versetul 2, traducere Gala Galaction); în epoca lui Alexandrescu circula o versiune mai apropiată de aceea a versului 34; o găsim la I.C. Fundescu, *Flori de cîmp*, p. 91 [...]. Este evident că Alexandrescu nu s-a adresat unor traduceri franceze a psalmilor, cum afirmă Drouhet, p. 183”.

²²⁷ Vezi HELIAD, p. 455.

trebuie să ne mire la un scriitor care mai târziu avea să scrie *Biblicele sau notiții istorice, filosofice, religioase și politice*. În prima parte, a acestei „imitații”, luîndu-și libertatea, permisă și chiar necesară într-o versiune poetică, poate prea mare pe alocuri, poetul urmărește verset după verset vechiul *Psalm 101 (Rugăciune la sărac, BB)*. Acestor distanțări nu le lipsește poeticitatea: „Auzi-mi chemarea-n ziua durerii / Și-al înfrînteii inimi astupat gemăt” (Heliade), față de textul original „ori întru carea zi mă necăjesc, pleacă către mine urêchea ta!” (BB, Ps. 101, 2); „Ca umbra trecură zilele mele, / Și eu ca iarba mă uscai, ca paiul” (Heliade) – „Zilele mîle ca umbra să plecară și eu ca iarba mă uscai” (BB, Ps. 101, 12). O oarecare redundanță, care nu falsifică ideea, trece prin versurile lui Heliade. Situația se schimbă în momentul în care poetul abandonează localizarea simbolică din *Biblie*, propunînd resurecția la scară universală a Sionului: „Tu sculîndu-te, vei milui Sionul, căce vrîmea e a te milostivi spre el, că au venit vrîmea” (BB, Ps. 101, 14-15). În locul Sionului, poetul așază România, anticipîndu-i un viitor glorios, ca altădată acela al cetății sfînte a Ierusalimului, cu strălucitorul lui templu („Să-ți înalț templu”): „Tu-n pietate vei ardica brațul / Și-n pietate pe români salva-vei; / Căci ora salutei, ora venit-a”. Odată stabilită cheia, e ușor să urmărești arta combinatorie a scriitorului în adaptarea vechiului psalm la situația principatelor dinainte de 1848 și viitorul care li se profilează. Textul biblic de care se folosește a fost bine ales de Heliade, care se dovedește din nou un foarte bun cunoscător al psalmilor. Ierusalimul e devastat, locuitorii lui împrăștiați se întorc acasă, îl reconstruiesc și-i pregătesc o existență glorioasă și durabilă, spre admirația neamurilor din jur: „Căce bine au vrut robii tăi pietrile lui, și țărîna lui vor cruța. Și se vor tîme limbile de numele Domnului și toți împărații pămîntului de mărirea ta. Căce va zidi Domnul Sionul și se va ivi întru mărirea lui” (BB, Ps. 101, 15-18). Reconstruirea Ierusalimului devine la Heliade, care preia simbolul biblic al Sionului, reconstruirea țării, după anii de plîngeri și ruină: „E d-ajuns; plîng servii tăi, plîng lumina, / Gem altarele, plîng d-a lor ruină. / Sunat-a ora, și acum se vor teme / Gințile toate de naltul tău nume, / Și d-a ta glorie trema-vor regii. / Din cenușa-i sălta-va România / Înnoi-se-vor ale ei junețe / Ca ale acvilei”. Întocmai ca vechiul psalmist, Heliade își încheie profetic psalmul: „Auzi tu, generație fiitoare? / Pentru tine se scriu acestea!” (În

așteptarea lui 1848, HELIADE, pp. 162-163). Gloria de origine divină a „Sionului reîntregit” se va regăsi, în viziunea lui Heliade, în „reîntregita Românie”, așa cum spune psalmistul: „Fiii robilor tăi vor locui pământul lor și seminția lor în veac va propăși” (Ps. 101, 29, versiunea modernă).

Spiritul născocitor al lui I. Heliade Rădulescu, vizionar adeseori fantast, dar și cu intuiții geniale, ale căror bune urmări nu trebuie ignorate, pot fi observate și în interpretările sale din psalmi. Cu capacitatea sa neobosită, și nu de puține ori exaltată, de a inova, Heliade impune un nou mod de a privi întreaga lirică religioasă, căreia îi mărește enorm suprafața socială și-i preface, în sens modern, limbajul.

II. MODELUL PSALMIC AL DOINEI LUI EMINESCU

Despre *Doina* lui Mihai Eminescu s-ar părea că s-a spus totul, fără ca poezia să devină, din această cauză, literă moartă, dovadă controversele pe care le-a trezit altădată și le trezește și astăzi. Exact din aceleași motive pentru care a fost interzisă din 1944 pînă în 1989, poezia aceasta este trimisă încă o dată la periferia literaturii române, retrasă, în alt mod decît cel folosit de vechea cenzură, din circulația publică. Ea își păstrează admiratorii, dar nu toți sînt de bună calitate, pentru că mulți dintre aceștia nu văd în ea ceea ce este într-adevăr rezistent, ci doar un manifest politic naționalist, mereu reactualizat, în serviciul unor cauze care nu mai seamănă deloc cu acelea de acum o sută douăzeci de ani, cînd Eminescu a scris-o. Este bine să scoatem poezia din jocurile politice și s-o așezăm din nou acolo unde îi este locul, în terenul artei, începînd cu sursele ei îndepărtate. Cele apropiate au fost bine lămurite de Perpessicius, în atît de minuțioasa sa ediție, volumul al III-lea, M. Eminescu, *Opere*²²⁸.

Perpessicius se arată preocupat de modelele posibile ale *Doinei*, mergînd, conform cu principiile criticii biografice, în direcția unor evenimente trăite de poet: „Ca pentru mai toate poeziile lui Eminescu, și *Doinei* i s-au căutat modele, mai directe sau mai depărtate, din literatura noastră sau din cea străină. Influențe imediate sau simple coincidențe tematice – mai toate apropierea privesc motivul drumului de fier, sinonim la Eminescu cu invaziunea străinilor, și care s-ar afla, aproape aidoma, în poezia lui Hasdeu *Drumul de fier*, tipărită în revista sa umoristică „Aghiuță”, la 1864. Ritmul popular, ca și unele stihuri înrudite (*Să tot curgă în șiroiu / Cîrduri de străini la noi*) nu pot fi trecute cu vederea” (p. 1).

²²⁸ M. Eminescu, *Opere* III, ediție critică îngrijită de Perpessicius, București, Fundația „Regele Mihai I”, 1944 (în continuare EMINESCU, O. III)

Nu e cazul să intrăm în amănunte²²⁹. Perpessicius își încheie atenta urmărire a motivului „drumului de fier” în literatura română și în alte literaturi cu următoarea concluzie: „Istoria acestui motiv în literatura și publicistica noastră e însăși istoria, întâi a concesiunii Strousberg și, după aceea, a celorlalte concesiuni sau răscumpărări de cale ferată, din secolul al XIX-lea, în care Eminescu își are unul din cele mai bogate capitole cu articolele sale – adevărată campanie – din *Timpul*” (p. 2). Meticulosul editor al operei lui Eminescu va aduce o necesară completare acestei opinii observînd că, „în *Doina*, motivul drumului de fier este secundar și că e subordonat temei, și vastă și vibrantă, a invocației geniului tutelar al lui Ștefan cel Mare”, după care adaugă probele necesare, care împing cu cîțiva ani înainte de campania din „*Timpul*” data elaborării poeziei: „Ca și *La arme*, marșul său postum, *Doina* e strigătul de alarmă al poetului, a doua zi după pierderea Basarabiei” (*Ibidem*). Data elaborării poeziei e fixată, în baza acestor argumente, între anii 1878-1879, cu posibile prelungiri, la Iași producîndu-se, în 1883, doar cel mai important act de popularizare a ei cu prilejul dezvelirii statuii lui Ștefan cel Mare din fața Palatului Administrativ²³⁰.

²²⁹ Foarte interesantă este „poziția ironică”, cum o numește Perpessicius, adoptată, cu mai mulți ani înainte, în 1869, de Iacob Negruzzi: „Se vorbește de drumuri de fier. Drumuri de fier la noi în țară! Mihai Viteazul și Ștefan cel Mare s-au opus cu energie la facerea unor asemenea drumuri perfide, prin cari ar fi putut năvăli toți străinii în mulțime de trăsurile legate unele de altele. Și noi trebuie să urmăm exemplul acestor eroi: fără vagoane și locomotive, Ștefan și Mihai băteau pe toți vecinii, prin urmare și noi trebuie să-i batem, dar nu să facem drumuri de fier ca nemții și franțuzii și toți inamicii naționalității noastre. Ideea acestui drum perfid, trebuie să fi fost iscodită de judani, pentru ca să poată năvăli în țară mai cu ușurință” (EMINESCU, O. III, p. 2). Numai necesitatea unei replici să-l fi determinat pe Eminescu să scrie *Doina*? E greu de crezut că poetul pleca prea mult urechea la toate cancanurile de prin redacții.

²³⁰ În legătură cu drumul lui Eminescu la Iași, în vara anului 1883, și lectura publică a *Doinei*, cu acest prilej, este de reținut concluzia lui Perpessicius: „Dacă a și avut de gînd să cetească la inaugurarea statuei – iată ceea ce rămîne o simplă prezumție. Ce e sigur, este că și-a cetit poemul într-o ședință sărbătorească a Junimii, despre care a scris, în necrologul de peste șase ani, Iacob Negruzzi” (*Op. cit.*, p. 3). Din aceeași sursă, citată de Perpessicius (Iacob Negruzzi, *Eminescu*, în „Convorbiri literare”, XXIII, 4, 1 iulie 1889, aflăm că „un mare număr de membri vechi ai societății literare, printre care și Eminescu, se găsea cu acea ocaziune la Iași”. Versurile lui Eminescu produc junimiștilor un entuziasm „adînc, indescritibil”, își amintește Iacob Negruzzi: „În contra

După înșirarea acestor date și concluzii la care ajunge Perpessicius, vom formula propria noastră părere cu privire la tema și motivele *Doinei* lui Eminescu. Critica biografică n-a putut face altceva decît să precizeze sursele imediate, reduse la două evenimente din viața poetului: campania din „Timpul”, referitoare la „afacerea Strousberg” și adorația pentru Ștefan cel Mare, „geniul tutelar al Moldovei” istorice, devenit o emblemă a apărării românimii în general („dela Nistru pîn’ la Tisa”), stare de spirit veche, reactivată de două evenimente la care poetul ia parte cu sufletul mîhnit: pierderea Basarabiei, în 1878, și pregătirea în vederea participării la festivitățile de la Iași din 1883. Pentru Perpessicius, motivele literare din *Doina* sînt „însăși istoria”, adăugăm, din momentul elaborării controversatei poezii. Ne opunem acestei păreri și acestui mod de a aborda poezia. Adevăratul model al *Doinei* trebuie căutat în altă parte, și numai în subsidiar în evenimentele amintite, cu care are legături imediate. Tema *Doinei* este „înstrăinarea” și are un model foarte vechi: poezia populară²³¹, de care nu avem a ne ocupa aici, și vechii psalmi ai lui David, care-l entuziasmaseră și pe I. Heliade Rădulescu, în generația anterioară. Eminescu nu receptează această temă dintr-o psaltire oarecare, ci din cea mai plină de poezie și de patos versiune din întreaga literatură veche românească: *Psaltirea în versuri* a mitropolitului Dosoftei.

Se știe că Eminescu, pasionat de textele vechi românești, pe care le pune la dispoziție, din colecția sa particulară, pînă și specialiștilor, achiziționează, pe cînd era bibliotecar al Universității din Iași, *Psaltirea în versuri* a mitropolitului moldovean, tipărită în primul lui exil polonez²³². Eminescu nu se achita de o simplă și banală obligație profesio-

obiceiului «Junimii» căreia nu-i plăcea să-și manifeste entuziasmul, pentru înția dată de 20 de ani de cînd exista societatea, un tunet de aplausuri izbucni la sfîrșitul cetirii și mulți dintre numeroșii membri prezenți îmbrățișară pe poet” (*Ibidem*).

²³¹ Folclorul din Basarabia consemnează mereu hotarul tragic de pe Prut: „Frunză verde măr uscat / Fi-i-ar neamul blăstămat, / Fi-i-ar casa tot pustie / Și copiii-n pușcărie / Cine pe rus l-o făcut / Stăpîn dincoace de Prut” (Ion Buzdugan, *Cîntece basarabene*, Chișinău, 1921, p. 68).

²³² Contactele lui Eminescu cu *Psaltirea în versuri* a lui Dosoftei sînt, însă, mai vechi și se fixează în anii studiilor sale cernăuțene, sub îndrumarea lui Aron Pumnul, profesor de care s-a simțit atît de apropiat. În clasa a 2-a gimnazială, învățăcelul putea

nală când cumpăra această carte veche pentru biblioteca la care lucra. Pentru poet aceasta reprezenta și altceva: o carte de căpății, în care găsea germeii cei mai activi ai poeziei românești pentru multă vreme. Rime rare, ritmuri și imagini din *Psaltirea* lui Dosoftei aveau să treacă în propriile sale versuri. *Doina* este una dintre mărturiile cele mai mișcătoare a comuniunii sufletești dintre cei doi poeți, uniți peste veacuri în aceeași credință, exprimată într-o limbă artistică grea de vechime, așa cum a păstrat-o literatura orală. În psalmii traduși de Dosoftei, ea se află în stare genuină, la Eminescu, fără să-și piardă aromele, limba se rafinează, dînd naștere unei muzicalități cu suport arhaic, ceea ce o face intraductibilă.

Înainte de a ne ocupa de textul *Doinei* eminesciene, simțim nevoia cîtorva delimitări teoretice. Demersul nostru analitic nu are ca scop punerea în evidență a unui proces de cauzalitate de tipul: influență (*psalmii*) – rezultat (*Doina*). Un astfel de determinism mecanic este absurd. Între culturile îndepărtate în timp, care satisfac cerințe ale unor epoci istorice dispărute, și cultura noastră modernă, constata Paul Zumthor în teoretizările sale despre „istorie și istoricitate”, se instalează un

citi, în 1862, în *Lepturariu rumânesc*, tomul III, o scurtă prezentare bio-bibliografică a mitropolitului și cîțiva psalmi, bine aleși, din traducerea acestuia. Considerăm util să-i amintim măcar și în trecere. Respectăm enumerarea antologatorului și adăugăm, pentru o mai ușoară recunoaștere, primul vers, reprodus integral sau parțial, al fiecărui psalm în parte, în vederea unei eventuale comparații cu originalul, pe care Pumnul nu se sfiește să-l modifice (*sînte* în loc de *svinte*, *îndurare* în loc de *milostivire* etc.): „*Limbele să salte*” (46), „*Doamne! mă spășește*” (53), „*Ascultați acestea toate*” (48), „*La apa Vavilonului*” (136), „*Ascultă-mi ruga*” (54) „*Doamne, Domnul nostru*” (8), „*Dentr-a ta milostivire*” (55) și „*Întruducerea la Psalmul 132*” (versurile originale ale lui Dosoftei, „prăvind acest psalom”). Influențele din *Psaltirea în versuri* asupra lui Eminescu au făcut obiectul mai multor contribuții în filologia și critica românească, fără să avem încă un studiu monografic. O conștiincioasă trecere în revistă a acestor cercetări face Dan Buciumeanu în *Dosoftei poetul. O hermeneutică a „Psaltirii în versuri*”, Editura Viitorul Românesc, 2001, pp. 395-415. Cum Eminescu a cunoscut, în preajma lui Aron Pumnul, traducerea lui Dosoftei, nu putea să nu se oprească și asupra fascinantului *Psalm 101*, din care întrezărim ecouri într-o poezie ca *Ondina*. În versurile adolescentului Eminescu motivele populare se întîlnesc adesea cu cele mitologice: „Crucea-mi pare gînditoare / Parca ardea veți-mi *tort* / Și prin neguri mormîntare / Privesc fața mea de mort” (EMINESCU, O. IV, p. 33). Dintre toți traducătorii români ai *Psaltirii*, numai Dosoftei va folosi cuvîntul *tort* în această meditație despre moarte, amintind de Parcele din mitologia antică.

fel de vacuum: „poezia medievală ține de un univers care ne-a devenit străin. De el ne desparte ceva în care este mai bine să vedem o prăpastie de netrecut decât să ne prefacem că nu știm că există”²³³. Cu cât distanța dintre culturile avute în vedere este mai mare și filierele prin care acestea ajung la noi mai numeroase, cu atât lucrurile devin mai complicate, ca în cazul care ne preocupă: receptarea de către Eminescu a vechilor psalmi indirect, prin Dosoftei. Îndepărtarea de sursa originală se face în trepte. Istoria concretă se stinge în ceea ce Paul Zumthor numește „istoricitate”²³⁴. Vechiul cântăreț era preocupat de adorarea Dumnezeului unic și combătea idolatria. Dosoftei traducea *Psaltirea* cu suflet și gândire de călugăr român ortodox din secolul al XVII-lea. Eminescu transformă un trecut idealizat (sacralizarea lui Ștefan cel Mare) într-un fel de balsam pe care și-l pune pe rănilor deschise de evenimente ce-i ultragiau profund sentimentul național atunci, în condițiile epocii, iar pe noi astăzi ne lasă indiferenți. Deși se pot formula unele rezerve, sîntem ispițiți de sfidătoarea provocare a criticului canadian: „«adevărul» este un criteriu formal nu de conținut”²³⁵. Pînă la Eminescu, ecourile din psalmi se estompează tot mai mult, elementele de conținut se pierd, încît ceea ce ne impresionează azi este doar violența stilului imprecativ, ca reacție literară la o mare invazie de „vrăjmași”, oricare ar fi aceștia, în căutarea unui loc de așezare mai atrăgător chiar decât vechiul Canaan. În cele ce urmează, vom încerca să fixăm, fără excесе comparatiste, doar unele paralelisme textuale, compoziție, teme, motive²³⁶, unități expresive etc., în *Doina* lui Eminescu și în *Psalmii* lui David, intermediati de Dosoftei în opera poetului. Astfel de elemente întăresc și sporesc arhaicitatea muzicală și folclorică a versurilor lui Eminescu din această poezie și ne înlesnesc o mai exactă situație stilistică a operei sale.

Psalmii prorocului David, marele rege și cântăreț, deși nu el este singurul lor autor, dar așa îl numeau cei vechi (*Psăltire a svîntului proroc David*, la Dosoftei), au o structură foarte simplă, care se repetă, în frecvente cazuri. Un dialog înnoit, de la un psalm la altul, cu Dumne-

²³³ P. Zumthor, *op. cit.*, p. 41.

²³⁴ Vezi definiția autorului în *Index*, pp. 623-624: „istoricitate: «mod de existență, într-un text, al duratei istorice, înscris ca fapt de cultură; ca atare istoricitatea este independentă de orice element de informație referențială»”.

²³⁵ *Ibidem*, p. 135.

²³⁶ Cf. P. Zumthor, *op. cit.*, p. 332 și urm.

zeu, invocat ca stăpîn absolut și protector, se desfășoară, într-un număr semnificativ de exemple, în trei momente dispuse aleatoriu: 1. invocarea lui Dumnezeu, 2. prezentarea vrăjmașului, din afara țării, din țară, personal, 3. pedepsirea acestuia cu ajutorul divinității, ca dușman al țării, al credinței sau al credinciosului, care luptă în apărarea „împărăției” lui Dumnezeu. *Doina* lui Eminescu respectă, în mare, această triadă, în ordinea următoare: 1. prezentarea dușmanilor din afară și efectele înstrăinării în interior, 2. invocarea spiritului protector în persoana unui voievod emblematic, sacralizat, Ștefan cel Mare, „geniul protector”, după expresia lui Perpessicius, 3. pedepsirea dușmanilor.

1. Dușmanii din *Doina* sînt străinii de pe aproape, situație similară cu cea a Israelului din psalmi, iar aceștia caută, în ambele cazuri, drumurile unei țări rîvnite:

*De la Nistru pîn' la Tisa
Tot românul plînsu-mi-s-a
Că nu mai poate străbate
De-atîta străinătate.
Din Hotin și pîn' la Mare
Vin muscalii de-a călare,
De la Mare la Hotin
Mereu calea ne-o așin;
Din Boian la Vatra-Dornii
Au umplut omida cornii
Și străinul te tot paște
De nu te mai poți cunoaște;
Sus la munte, jos pe vale,
Și-au făcut dușmanii cale,
Din Sătmăr pîn' în Săcele
Numai vaduri ca acele.*

Efectele acestei presiuni din afară se văd îndată în interior, în înstrăinarea care se produce și în degradarea vieții populației invadate:

*Vai de biet român săracul,
Îndărăt tot dă ca racul,
.....
Nici e vară vara lui
Și-i străin în țara lui.*

„Toate cîntecele pier”, „Își dezbracă țara sînul”, codrul „De săcure se tot pleacă / Și izvoarele îi seacă”, românul ajunge „sărac în țară săracă”, într-o țară de nerecunoscut, străină:

*Numai umbra spinului
La ușa creștinului.*

2. Urmează invocarea salvatorului miraculos, resuscitat:

*Ștefane, Măria Ta,
Tu la Putna nu mai sta*

.....
*Tu te-nalță din mormînt
Să te-aud din corn sunînd
Și Moldova adunînd.*

3. După care se produce deznodămîntul compensator, pieirea dușmanilor. Să reținem amănuntul că este vorba de o compensație:

*Toți dușmanii or să piară
Din hotară în hotară –
Îndrăgi-i-ar ciorile
Și spînzurătorile!*

Dacă suprapunem *Doina* lui Eminescu pe structura *Psalmului* 82, în versiunea lui Dosoftei (DOSOFTEI, O. 1, pp. 189-190), descoperim o triadă similară cu cea prezentată mai sus. Dumnezeu, actantul pedepsitor, cînd e vorba de dușmani, și ocrotitor, cînd e vorba de oropsiți, este invocat la început, în interiorul psalmului, și va reveni apoteotic la sfîrșit, după victorie:

*Nu tăcea mîlcom, Dumnedzău svinte,
Nice hii moale-n grai și-n cuvinte.
Iacă dau chiot de să răsună
Cine-ț vor răul toț depreună.*

.....
*Ce le dă, Doamne, spaimă să fugă,
Să obosască de goană lungă.*

Prezentarea dușmanilor este mai minuțioasă la Dosoftei decît în versiunea *Bibliei de la 1688*, cu o notabilă încercare de figurare a primejdiei, într-o descriere cu un vocabular suplimentar și colorat. (În textul lui Dosoftei, adausurile apar subliniate.)

Biblia de la 1688:

„... cei ce urăsc pre tine rădicară cap. Preste nărodul tău meștersuguiră gînd și sfătuiră asupra sfinților tăi. Ziseră: «Veniți și să-i piêrдем de tot pre dînșii den limbă și să nu se pomenească numele lui Israil încă!» Că să sfătuiră întru unire dempreună” (BB, Ps. 82, 2-5).

Dosoftei:

Și toț pizmașii ș-au datu-ș coaste,
De-au rădicatu-ș cap preste oaste.
Să voroviră să dea năvală
’N svînta ta țară, cu rea tocmală.
«Blămaț să-i pierdem, dzîsără-n scîrbă,
Să nu rămîie de dînșii limbă [= neam].
Și de Izráil de-acmu nainte
Să nu să știe, nice aminte».
Cu a lor ceată cu cea zlobivă
Toț să giurără să-ț stea-mpotrivă.

Urmează, posibil model și pentru Eminescu în *Doina*, lungul șir al neamurilor care amenință Israelul, „dau năvală” și-i vor pieirea. Pasajul acesta din versiunea lui Dosoftei a făcut obiectul unor discuții interesante. Nicolae Manolescu afirmă, în *Istoria critică a literaturii române* (p. 17), referindu-se la *Psalmul* 82, că acesta este „probabil cel mai uimitor din toate”, motivîndu-și alegerea cu un argument cel puțin discutabil, mai ales că mai înainte se vorbise elogios despre originalitatea stilului în traducerea versificată a poetului român: „cascadele de nume proprii și de catastrofe n-au egal în poezia noastră înainte de *Țigania-da*”. Afirmarea e valabilă doar în parte. Numele proprii de persoane și de locuri trebuie separate de „catastrofele” cu care Dumnezeu îi pedepsește pe dușmanii lui Israel, pe bunul motiv că cele dintîi apar, nici nu se putea altfel, încă în *Psaltirea Șcheiană*, care le reproduce aidoma pe cele biblice, preluate obligatoriu de toți traducătorii pînă astăzi. Ar fi o eroare să vedem în fastidioasa înșirare de nume proprii din *Psalmul* 82 o premieră literară sau vreo dovadă de originalitate stilistică deosebită. „Catastrofele” sînt cele cunoscute din *Biblie*, dar prezentarea lor, amplificată, împănată cu figuri originale, de esență populară, îi aparține lui Dosoftei, receptat sub acest aspect și de Eminescu în *Doina*.

Mai surprinzătoare este afirmația lui Dan Zamfirescu, din capitolul *Dosoftei, poet național*²³⁷, care are în vedere actualizările lui Dosoftei la realitățile românești din secolul al XVII-lea. Autorul merge atât de departe încât afirmă foarte categoric că „identificarea *păgîni – turci* și *evrei – români* (subl. lui D.Z.) se făcea automat” (p. 130) în versiunea lui Dosoftei a psalmilor. Nota de la p. 125, în care sînt comentate versurile: „Edomul din șatră abia așteaptă / Să vie Zmail cu oaste lată” este scrisă în acest spirit de exaltare națională. Dan Zamfirescu vede în versurile citate: „O aluzie la tătarii care stăteau în corturi și năvăleau, de regulă, ca auxiliari ai trupelor otomane (turcii fiind numiți ismailiteni)”. Afirmația aceasta ne apare pripită din cel puțin două motive: 1. se ignoră sensul „tabără militară” pe care îl avea în limba română veche cuvîntul *șatră* (atestat în *Biblia* de la 1688, în *Psaltirea* lui Dosoftei și în *Hronicul* lui Cantemir – v. DLR, Ș, t. XI, I, p. 37) și 2. sînt prea ușor echivalați ismailiții din *Biblie* (*Psaltirea Șcheiană* și Coresi, *ismailiții*, Dosoftei, *Zmail*, *Biblia* de la 1688, *ismailtênii*) cu turcii. Populația de care se vorbește în *Psalmul* 82 este compusă din urmașii lui Ismael, un cunoscut personaj biblic, fiu al lui Avraam și al servei Agar, întemeietorul acestui neam²³⁸ (BB, *Fac.*, 16, 10-12). Ceea ce trebuie să respingem aici, ar fi, după noi, mai ales un anumit tip de raționament. După o astfel de „logică” (pornești de la *șatră* și ajungi la *tătarii*) nu mai urmează decît să faci din amaleciți, alt neam cu care se lupta Israelul, un fel de nemți de la tunuri, pentru că tot Dosoftei scrie despre aceștia, nepăsător la anacronisme, că se îndeletniceau „să ferece pușce” [= tunuri].

²³⁷ Dan Zamfirescu, *Contribuții la istoria literaturii române vechi*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, pp. 119-141.

²³⁸ După unele surse, acesta ar fi poporul arab. Vezi Fernand Comte, *Marile figuri biblice*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 132: *Obîrșia poporului arab*. Ipoteza nu e confirmată în *Dicționarul biblic* (DB), Editura „Cartea creștină”, Oradea, 1995, pp. 623-624. N.A. Ursu ne semnalează folosirea numelui *ismailteni* pentru *turci* în *Cronograful „tip Danovici”*, copie din ms. 3517 de la BAR, f. 11^v: „Că den Ismail să trag *ismailtenii*, adecă *turcii*. Încă mai întăi se chema *agarieni*, adecă den Agar. Ce nu vor să se spuie *turcii*, unde au fost Agar slujnică, adecă roabă. Ce numai ce să pomenesc *ismailteni*”. Pot fi invocate și alte surse. Dosoftei, însă, nu face nimic altceva decît să reproducă din *Biblie* evenimente, personaje și localități din timpul Judecătorilor, după Io-sua. *Ismailiții* de atunci nu au nici o legătură cu turcii și tătarii din vremea lui Dosoftei.

Privind lista lungă a acelora care se îndreptau, nu prea prietenoși, către români în *Doina*, ca altădată neamurile care-i asupreau pe locuitorii Israelului, vom consemna asemănarea de situație între încercuirea dușmănoasă din *Psalmul* 82 și aceea din *Doina* doar ca procedeu stilistic de sugerare a „înstrăinării” pe care o deplîng, în ritmuri populare, atît Dosoftei cît și Eminescu. Pe acest model psalmic compensator (adversarii veniseră să distrugă Israelul, cu tot cu locuitorii lui, dar sînt pedepsiți de Dumnezeu) se clădește și finalul din *Doina*, în care poetul proclamă pieirea dușmanilor, cu aceeași patimă și violență ca psalmistul:

*Pață rușine și grea ocară,
Și să le pieie vestea din țară.
(DOSOFTEI, O. 1, p. 190)*

*Toți dușmanii or să piară
Din hotară în hotară.
(EMINESCU, O. I, p. 183)*

În *Doina* lui Eminescu vin ecouri din mai mulți psalmi versificați de Dosoftei. Contactele poetului cu literatura psalmică sînt vechi, mai vechi chiar decît începutul elaborării poeziei. După cronologia stabilită de Perpessicius, primele variante ale *Doinei* sînt din 1878-1879. Cîteva versuri din *Psalmul* 108, versiunea Dosoftei, ne rețin atenția prin perfecta concordanță care se stabilește între acestea și adeseori menționata poezie eminesciană:

*Și cuconii să-i rămlie
Cu muierea-n sărăcie.
Și să-i strămutedz ficiorii
Să ceie cu cerșetorii,
Să fie gonit din casă
Și din odihnă să-și iasă.
(DOSOFTEI, O. 1, Ps. 108, pp. 252-253)*

*Mînca-i-ar casa pustia
Și nevasta văduvia
Și copiii sărăcia.
(EMINESCU, O. III, varianta C, p. 10)*

Mai laconică, versiunea lui Eminescu cuprinde toate elementele din *Psalmul* 108, în traducerea lui Dosoftei, pasajul citat: *pustia, văduvia,*

sărăcia. E de reținut faptul că Eminescu a frământat foarte mult, ca și în cazul altor poezii, aceste versuri, pînă ce s-a decis să le rețină pe cele citate, fără să fi ajuns la forma finală. Perpessicius notează la varianta E, III, p. 14), încercările la care poetul renunță: „Mînca-le-ar casa pustia, Mînca-le-ar țara pustia, Mînca-le-ar neamul pustia, Mînca-le-ar țara pustia Și nevasta [văduvia] Și pe fete văduvia Și copiii sărăcia, Și copiii calicia, Și copiii sărăcia” (p. 14, nota finală). Șterge, reface, revine, iarăși șterge, mereu în căutarea formei definitive pe care încă nu o are. Toate aceste încercări dovedesc, însă, și mai bine apropierea de versurile lui Dosoftei: „Și să-i strămutedz ficiorii / Să ceie cu cerșetorii, / Să fie goniț din casă”. Versurile șterse de poet pun în discuție și blestemul pieirii ca neam, de esență biblică, formulat mai exact, mai aproape de varianta psalmică a lui Dosoftei: „Ce să pieie cu ocară. / Cu tot rodul său din țară” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 108, p. 253). „Mînca-le-ar neamul pustia” (varianta E), „Mînca-le-ar țara pustia / Și neamul nemernicia” (varianta E, forma reținută).

Psalmul 82, la care ne-am mai referit, cuprinde cele mai violente imprecății cu care sînt covârșiți dușmanii Israelului. Din această confruntare rezultă, ca un fel de obsesie, clamarea dispariției ca neam, de o parte și de alta, în egală măsură, a celor două tabere aflate în luptă: cei care atacă, neamurile vecine Israelului, și cei care apără țara dăruită de Dumnezeu lor. Atacatorii, reuniți într-un fel de alianță războinică, își mărturisesc țelul cu cuvintele vechiului psalmist, potrivite de Dosoftei:

*Blămaț să-i pierdem, dzîsără-n scîrbă,
Să nu rămîie de dînșii limbă [= neam].
Și de Izraîl de-acmu nainte
Să nu să știe, nice amînte.*

(DOSOFTEI, O. 1, Ps. 82, p. 189)

În replică, blestemul rostit de psalmist este la fel de violent și de amănunțit, pînă la detaliul scabros folosit de Dosoftei în pasta unui tablou macabru: „pologi să dzacă, / Muștile mușini într-însă să facă [...], să dzacă toț stîrv”. Dușmanii sînt „prăvăliți” în „roate” de foc, în cîteva dintre cele mai frumoase versuri din literatura română, de o prospețime imagistică rar întîlnită. Calitatea imaginilor este dată de adaosurile lui Dosoftei la textul biblic („Dumnezeul meu, pune-i pre ei ca pre o roată, ca

trestia despre fața vîntului, ca focul carele va arde dumbrava, ca para carea va arde munții”, BB, Ps. 82, 12-14). Dosoftei mută centrul de greutate al asocierilor concrete din originalul biblic către amănuntul revelator, care-l transformă pe Dumnezeu într-un fel de titan ce „repede” (în această verbalizare trebuie căutat dinamismul întregii descrieri) pe dușmani „din deal ca roata”, prăvălindu-i sub picioarele „gloatei”. Metonimia „măciulia” pentru trestia cu fulgi sporește sugestia flăcărilor în care își sfîrșesc zilele „prădătorii de țară”, în imensa și devastatoarea combustie a pădurilor incendiate:

*Carii grăiră să-ț prade-n țară
Și-n svînta casă ce ți-i de sfară [= jertfă],
Răpede-ți-i, Doamne, din deal ca roata
Și-i prăvălește să-i calce gloata.
Ca măciulia fulgi să le cadză
Și ca pădurea focul să-i ardză.
(DOSOFTEI, O. 1, p. 190)*

În fruntea celor blestemați, Eminescu îi pune pe xenofili. Vehemența cu care este cerută pieirea lor amintește de aceea din psalmi, blestemul lovind în toți cei care „pradă țară”:

*Cine ne-au adus străinii,
Mînca-le-ar inima câinii
Mînca-i-ar casa pustia
Și neamul nemernicia
Că sînt răi și sînt mișei
Seca-le-ar inima-n ei
Cum te pradă și te seacă,
Săracă țară, săracă!
(EMINESCU, O. III, varianta F, pp. 15-16)*

Nu lipsește, din varianta lui Eminescu, nici prăpădul focului, asupra căruia se insistă în *Psalmul* 82, și de asemenea pieirea ca neam a invadatorilor. Asupra acestui motiv psalmic în *Doina*, ne atrage atenția un text bruionar:

*Prăpădi-l-ar focul jalei
Să-l arză să-l dogorească
Neamul să i-l prăpădească.
(EMINESCU, O. III, varianta G, p. 18)*

Dușmanii vin din toate părțile spre țara lui Israel. E o încercuire care l-a obsedat și pe Eminescu în *Doina* și i-a scos același strigăt de salvare din „lațurile pizmașilor”, întocmai ca în *Psalmul 141*:

*Precum vedz că pre cărare
Mi-au tins lațuri de pierdzare,
Și pre căi în sînt supuse
De la pizmașii mei curse.
Din dreapta caăt și-n stînga,
Și nu-i să-m potoale tînga.*²³⁹

(DOSOFTEI, O. 1, Ps. 141, p. 317)

Tînga psalmistului e plînsul din *Doina*: „Tot românul plînsu-mi-sa”. Cauza e încercuirea *pizmașilor* (Ps. 141), a *dușmănilor* (*Doina*): „De la Mare la Hotin / Mereu calea ne-o ațin”. Încercuirea *dușmanilor* este, în poezia lui Eminescu, de proporțiile celei din psalm:

*Și străinul te tot paște
De nu te mai poți cunoaște;
Sus la munte, jos pe vale,
Și-au făcut dușmanii cale.*

La Eminescu, întocmai ca la Dosoftei, dușmanii, prin mulțimea lor, amenință identitatea celor spre care se îndreaptă cu gândul de a-i nimici. Spunem Dosoftei și nu vechiul psalmist, pentru că numai în versiunea mitropolitului moldovean numărul este într-adevăr copleșitor, iar insistența asupra acestui fapt este vădită și semnificativă. În *Biblia* de la 1688, care reproduce cu fidelitate textul grecesc al *Septuagintei*, mulțimea dușmănoasă este cuprinsă în comparația: „Înmulțiră-se mai mult decît perii capului meu cei ce mă urăsc” (BB, Ps. 68, 5). Dosoftei preia comparația biblică și o amplifică cu detalii concrete:

*Și pizmașii mei stau împrativă,
Fără număr, cu ceată zlobivă.
Perii capului meu covîrșiră,
Asupra mea cînd stau de să-nșiră.
(DOSOFTEI, O. 1, Ps. 68, p. 152)*

²³⁹ Imagine sonoră obsedantă și în poezia lui Eminescu: *tînguios*, „cînturi tînguioase”, în *La mormîntul lui Aron Pumnul*, 1866, „*Tînguiosul* buciium sună”, în *Lasă-ți lumea...*, publicată de Maiorescu în ediția din 1883, elaborată începînd cu 1879. Vezi și *tînguire*, *tînguitor*. Cf. *Dicționarul limbii poetice a lui Eminescu*, sub redacția lui Tudor Vianu, București, Editura Academiei Române, 1968, p. 543.

„Fără număr”, pizmașii îi apar mitropolitului și poetului moldovean din secolul al XVII-lea „înșirați” într-o ceată de necuprins, *zlobivă*, plină de răutate și nebună, buimacă, dezlănțuită asupra victimei covârșite de lovitura bezmetică. *Zlobiv*, până a avea sensul și forma de astăzi („*zglobiu*”) le totaliza numai pe cele negative, menționate mai sus, ce caracterizau sugestiv, la Dosoftei, ceata celor ce rîvneau pămîntul făgăduit Israelului. Eminescu folosește astfel de imagini, comunicante cu fondul folcloric, sursă importantă și în psalmii lui Dosoftei, în vederea realizării unui scop asemănător: apărarea individualității de neam amenințată de numărul copleșitor al dușmanilor.

Teama de străini, de invazii, de valul lor neantizator străbate în multe din versurile *Psalmului 73*, caz deloc singular, după cum ne-am putut convinge și pînă aici. Imaginile lui Dosoftei, în care sînt absorbite și prefăcute cele biblice, se învoldurează, capătă culoare și vibrații lirice personale. Evocarea de către vechiul psalmist (Asaf) a somptuosului sanctuar devastat de adversarii Israelului îl preocupă și pe Dosoftei, care amplifică dezastrul, adaptînd și concretizînd, întocmai ca în exemplele precedente. Dușmanul pătrunde, cu vicleșug, în „casa svîntă”, distrugînd totul:

*Să-i despoaie veșmînt de mătășă.
Că să lăudară-n sărbătoare
Să-i puie veșmînt de strecătoare...*

Batjocorirea templului („svînta ta casă” și chiar „biserica”, în actualizarea lui Dosoftei) se face în termenii unei opoziții sugestive: veșmîntul de sac din *Psalmul 73* îl înlocuiește pe cel de „mătășă”. Descrierea templului devastat se pierde în amănunte la Dosoftei, peste cele ale lui Asaf, cu accentul pe ornamentele interioare, la care mitropolitul român pare foarte atent: ușorii împodobiți cu broderii (*ozoară*) și „ușile cele aurate” cad sub securile invadatorilor, ca „lemnele [= copacii] în dumbravă” (comparație comună cu BB, Ps. 73, 7: „Ca întru o dumbravă de lămne, cu topoară au tăiat ușile lui deodată, cu săcuri și cu bardă surpară pre el”):

*Să dărîme ca-n dumbravă lemne,
Cu săcuri unșorii să-i oboară,*

Să-i dezbrace aur cu ozoară,
Și ușile cele aurate,
De ciocane, dzac pre gios călcate.

(DOSOFTEI, O. 1, Ps. 73, p. 166)

Eminescu deplasează, în *Doina*, centrul de greutate de la „sălașul sfânt” batjocorit, din *Psalmul lui Asaf*, 73, care trebuie citit în înțelesul lui simbolic (țara sfântă, promisă poporului ales), la *neam*, într-un mod mai explicit, *neam* pe cale de a fi nimicit, ca în *Psalmul* 82. Dușmanii vin în număr copleșitor în psalmi: „De ș-au făcut limbile-ntr-înș nadă” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 77, p. 179), „Să voroviră să dea năvală” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 82, p. 189), și, de asemenea, în *Doina*: „Numai vaduri ca acele”; „Curg dușmanii în puhoi / Și s-așează pe fa noi”, cu consecințele deplînse de Eminescu în imagini naturiste, cu inflexiuni folclorice.

Zboară pasările toate
De neagra străinătate;
Numai umbra spinului
La ușa creștinului.
Își dezbracă țara sînul,
Codrul – frate cu românul –
De săcure se tot pleacă
Și izvoarele îi seacă –
Sărac în țară săracă!

Versurile din *Doina*: „Numai umbra spinului / La ușa creștinului”, adică a românului în limbaj popular, acoperă perfect clișeul folcloric: „Că mila de la străin / E ca umbra de la spin”. De altfel Eminescu cunoștea bine aceste versuri populare, pe care le-a și consemnat în caietele sale într-un *Cîntec al străinătății*, altfel spus, o *doină de jale* pe această temă: „Căci mila străinului / Ca și umbra spinului, / Cînd vrei să te răcorești / Mai tare te dogorești” (EMINESCU, O. VI, 1963, p. 173)²⁴⁰. Motivul înstrăinării se găsește frecvent și în psalmi, consecință istorică a unor strămutări repetate.

²⁴⁰ Aceste versuri apar, în diverse variante, și în alte specii ale liricii folclorice, dovadă a răspîndirii lor: „Cî mila di la streini / Ca și umbra di la spini”; „Cî straiu-i ca și spinu: / Cî în îi sta și ti umbrești, / Mai tari ti ponosăști”. Cîntece de nuntă pe melodie de doină, în volumul „*Bătrînească*”. *Doine, bocete, cîntece și jocuri din ținutul Rădăușilor*, „Caietele Arhivei de Folclor”, I, Iași, 1979, cercetare monografică de Florin Bucescu, Silvia Ciubotaru și Viorel Bîrleanu, p. 140 și 138.

Sentimentul înstrăinării în propria ta țară este străvechi, limpede formulat în *Psalmul 68*: „Ce-s cu mine născuț dintr-o maică / Vor de sine strein să mă facă” (DOSOFTEI, O. 1, p. 152); „Înstreinat fui fraților miei și strein fiilor maicii mele” (BB, Ps. 68, 11). Românul din *Doina* se află într-o situație asemănătoare:

*Vai de biet român săracul!
Îndărăt tot dă ca racul,
Nici îi merge, nici se-ndeamnă,
Nici îi este toamna toamnă,
Nici e vară vara lui
Și-i străin în țara lui.*

Distrugerea țării de către „vrăjmași”, în psalmi și în *Doina*, are dimensiuni comparabile. Sînt lovite temeliile credinței, simbolizate în *Psalmul 73*, dar nu numai aici, de altarul de jertfă, dăruit de ciocanele și securile vrăjmașilor, „cu topoară au tăiat ușile lui deodată, cu săcuri și cu bardă surpară pre el” (BB, Ps. 73, 7). În *Doina*, *codrul*, simbol existențial, cade sub securea vrăjmașului, ca altarul din psalm, „izvoarele îi seacă”, pustiul se întinde, locuitorii ajung săraci în țara lor altădată bogată. Au parte, vorba psalmistului, interpretat de Dosoftei, (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 68, p. 154), de „oțat pentru mursă” (băutură dulce din miere). Într-o variantă de început a *Doinei*, Eminescu formula îndemnul: „Nu mai pune grîu de vară / Să-ți hrănești dușmanii iară”, oferindu-le acestora o hrană mai pe măsură, *cînepioară* (EMINESCU, O. III, p. 6). În variantele ulterioare, Eminescu dezvoltă pe larg și mai exact această opoziție (generozitatea răsplătită aberant) formulată metaforic de Dosoftei (*mursă – fiere / oțet*), pe o idee biblică din *Psalmul 68*: „Și dăderă la mîncarea mea fiere și la sêtea mea adăpară-mă cu oțet” (BB, Ps. 68, 26):

*Și mă hrăniră-n foame cu here
Ceia ce i-am hrănit-u cu miere.
Și-n sete cu oțat m-adăpară.
Să le fie masa de ocară.*

(DOSOFTEI, O. 1, Ps. 68, pp. 153-154)

Efectele înstrăinării, în care „casa” se suprapune cu „țara”, în psalmi ca și în folclor și în *Doina*, se regăsesc în acest mic text, în care urarea: „Să vă fie casa casă / Să vă fie masa masă” apare răsturnată, sensul pozitiv fiind înlocuit de unul negativ:

Vai de-un biet român, saracul,
Că-ndărăt tot dă ca racul
Nu e casă casa lui
Nici e masă masa lui²⁴¹
Nici e vară vara lui
Că-i străin în țara lui.

(EMINESCU, O. III, p. 12, în notă)

Contactele Dosoftei – folclor – Eminescu, pe tema înstrăinării, nu pot fi neglijate:

Să nu să uite lacrimile mele
Și streinătatea carea duc cu jele.
Ca și toț părinții miei am fost nemernic [și pribeag]
Într-această lume, toată viața jelnic.

(DOSOFTEI, O. I, Ps. 38, p. 88)

Jalnică străinătate,
Mult ești fără direptate:
Ocolii țările toate
Și de bine n-avui parte,
Că de mic am pribegit
Tot în străini am trăit
Și odihnă n-am avut...

(Cîntecul străinătății, EMINESCU, O. VI, p. 173)

Formal, „neagra străinătate” eminesciană de aici pornește: din psalmii lui Dosoftei și din poezia populară, începînd chiar cu prima doină de înstrăinare consemnată de poet în caietele sale: „– Și m-aș duce, zău, m-aș duce / Da mi-i calea-n cruce / Și nici c-o să pot răzbate / De străinătate...” (EMINESCU, O. VI, p. 167). În imprecăția: „Mînca-i-ar casa pustia / Și neamul *nemernicia*!”, cuvîntul acesta are înțelesul vechi de „pribegie”. Un îndemn posibil în selectarea termenului vine de la Dosoftei: „Ca și toț părinții miei am fost *nemernic*”. În *Psalmul 38* e vorba de un întreg „neam” de pribegi, într-o lume de păcate, în drum spre judecata supremă. Eminescu transformă alegoria vieții, a morții și a judecății din psalm: „căci *nemernic* sînt eu la tine și *prîslêț* ca și toți părinții miei!” (BB, Ps. 38, 17-18) în blestem împotriva străinilor. (*Nemernic* și *prîslêț* sînt cuvinte sinonime: „străin, pribeg, rătăcitor, vene-

²⁴¹ Într-o variantă anterioară: „Fără tică masa lui” (EMINESCU, O. III, varianta C, p. 8).

tic”). În conștiința poetului *pribeția* apăsătoare, potrivit unei mentalități ancestrale, pe model biblic și țărănesc, ca o pedeapsă firească pentru cel care te amenință sau te scoate din casă /țară/ credință sau sprijină astfel de nelegiuiri. Aceasta este justificarea sentinței aspre din *Doina*: „Mînca-i-ar casa pustia / Și neamul *nemernicia*”. Confirmările din psalmi sînt numeroase: „Și sama să iei a limbi păgîne, / Ce n-au, Doamne, stideală [= rușine, teamă] de tine. / Și să nu-i laș să-mble fără lege, / Ce să-i întorci spre sară s-alerge / Împregiur de tîrg, să flămîndzască, / Ca cînii cercînd să să hrănească” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 58, p. 131); „Să le fie curțile pustie, / Și casele de dînș să rămîie, / Nime-ntr-înse să n-aibă să șadză, / Să șuiere cine-a-ntra să vadză” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 68, p. 154); „Și ș-vor pustii casa de pripă. / Vor peri cu totul și s-or stînge” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 72, p. 164) etc.

Tema fundamentală din *Doina* eminesciană, care este aceea a înstrăinării, are corespondențe în *Psalmul 136, La apa Vavilonului*, cum a mai fost numit, una dintre cele mai fericite imagini artistice a exilului babilonian, în interpretarea dăruită a lui Dosoftei, atît ca muzicalitate, de sorginte populară, cît și ca prelucrare a nucleelor metaforice din versiunea primară, restituită fidel în *Biblia de la 1688*. Pentru a se vedea diferențele dintre cele două texte (BB și *Psaltirea în versuri*), am subliniat adaosurile lui Dosoftei:

La apa Vavilonului,
Jelind de țara Domnului,
 Acoló ședzum și plînsăm
La voroavă ce ne strînsăm
Și cu inemă amară,
 Prin Sion și pentru țară,
Aducîndu-ne aminte,
Plîngeam cu lacrimi herbinte.
Și bușine ferecate
Lăsăm prin sălci aninate
 Că acoló ne-ntrebară
 Aceia ce ne prădară
Să le dzîcem vîers de carte
Într-acea streinătate,
 Ca-n svînt muntele Sionul
 Cîntări ce cîntam la Domnul.
Ce nu ni să da-ndemîină
A cînta-n țară streină.

De te-aș uita, *fară svîntă,*
Atuncea să-mi vie smîntă,
Și dreapta mea să uite
A schimba viers în lăute!

(DOSOFTEI, O. I, Ps. 136, p. 307)

Din cele 22 de versuri citate din *La apa Vavilonului*, 11 sînt adaose integral de Dosoftei. Aceste adaosuri reprezintă mecanismul cu care poetul român întoarce psalmul, din punct de vedere formal, într-o doină de înstrăinare, model urmat și de Eminescu: plînsul pentru țara amenințată²⁴² de „neagra străinătate” (formulare populară) ia locul cîntecelor: „Toate cîntecele pier, / Sboară pasărilor toate / De neagra străinătate”. Versul cules de prin gazete, „Și cum vin cu drum de fier”, nu are nici o relevanță artistică. Este inestetic și parazită, într-o structură lirică de mare adîncime, în care se zbate un sentiment de frustrare cu rădăcini foarte îndepărtate. În fața unei catastrofe, iminente sau imaginate, „cîntecele pier”, cum spune psalmistul, „lăutele” nu se mai aud: „Și dreapta mea să uite / A schimba viers în lăute”. Eternă, poezia nu poate fi pătată de eveniment. Ea își caută timpul potrivit și uneori îl găsește. *Doina* lui Eminescu nu poate fi citită și înțeleasă ca produs estetic decît în momentele nezugduite de patimi politice.

Finalul *Doinii* cade în pură utopie. Un personaj istoric carismatic, Ștefan cel Mare, este convocat de poet pentru a salva țara:

Ștefane, Măria Ta,
Tu la Putna nu mai sta,
Las' Arhimandritului
Toată grija schitului,

²⁴² Motivul „Jelind de țara Domnului”, comunicant, prin consecință imediată, cu interdicerea autoimpusă a „cîntărilor” („Și bucline ferecate / Lăsăm prin sălci aninate”) trece, încă din perioada serbărilor de la Putna (1871), din *Psalmul 136* în *Poemul Putnei* [*Închinare lui Ștefan vodă*]: „Și strunile plesnite și harpa desfăcută / În salcia pletoasă, de care atîrna / L'a Isterului rîpe, acumă este mută, / Și cîntul ei de aur nu pot a-l deștepta” (EMINESCU, O. I, p. 499). În condițiile „înstrăinării”, instrumentele muzicale „atîrnată în sălcii” (Dosoftei, Eminescu), „La sălcii [...] am spînzurat uneltele noastre” (BB, Ps. 136, 2); „spînzurăm organele noastre” (PSALT. SCH., COR. PS.). Poetul cunoștea sensul vechi al cuvîntului, folosit la plural *organe*, ‘instrumente muzicale’, pe care îl folosește, mai tîrziu, și în *Scrisoarea IV*: „Dar organele-s sfărmate, și-n strigări iregulare / Vechiul cîntec mai străbate, cum în nopți izvorul sare” (EMINESCU, O. I, p. 157).

*Lasă grija Sfinților
În sama părinților,
Clopotele să le tragă
Ziua-ntreagă, noaptea-ntreagă,
Doar s-a-ndura Dumnezeu
Ca să-ți mîntui neamul tău!*

(EMINESCU, O. I, p. 183)

Mîntuirea neamului cu ajutorul lui Dumnezeu, implorat de cel în primejdie, este un laitmotiv în psalmi, rezultatul unui vechi legat cu omul care-și așteaptă salvarea și dreapta judecată:

*Ce te scoală, Doamne, -n slavă
Și să vii fără zăbavă,
De Ț-vei giudeca pămîntul
Precum Ț-ai datu-Ț cuvîntul,
Că Ț-i Ție de moșie
Dată lumea cu vecie.*

(DOSOFTEI, O. 1, Ps. 81, p. 188)

Intervenția lui Dumnezeu este percepută de Dosoftei la nivel popular, prin raportare la natura în care se manifestă miracolele divine:

*Și din ferecate surle
Viersul de psalómi să urle,
Cu bucin de corn de búor
Să răsunе până-n núor [...]*

.....
*Lăcúitorii din lume
Să-i audză sfîntul nume.
Părauăle-n toate locuri
Să facă hoarbă și jocuri,
Și măgurile să salte
'Npreună cu dealuri nalte,
Și să-și facă voaie bună
Cu cîmpia depreună...*

(DOSOFTEI, O. 1, Ps. 97, pp. 222-223)

Solidaritatea aceasta cu natura se regăsește și în *Doina* lui Eminescu, anunțată de sunetul de corn al voievodului, ca altădată acela de psalómi al vechiului psalmist, care folosește și un „bucin de corn de búor” (v. mai sus) ca în versiunea lui Dosoftei („trîmbiță de corn”, în BB, Ps. 97, 8). Domnitorul se comportă ca un emisar al lui Dumnezeu, înzestrat

cu puteri supranaturale, puse în serviciul celor pe care trebuia să-i apere, din investitură divină. Toată scena se petrece în acompaniament muzical, mai puternic susținut la Dosoftei („Să răsunе pînă-n nŃor”), modelul lui Eminescu:

*Tu te-nalță din mormînt
Să te-aud din corn sunînd
Și Moldova adunînd.
De-i suna din corn o dată,
Ai s-aduni Moldova toată,
De-i suna de două ori
Îți vin codri-n ajutor...*

Pedepsirea dușmanilor, a necredincioșilor, a celor fără de lege în general, este necruțătoare, în majoritatea psalmilor, reproducînd, poetizate, legile lui Moise. Exemplele sînt numeroase. Extragem doar cîteva în care e posibilă identificarea unor sugestii care vin, prin Dosoftei, pînă la Eminescu. Ne reține atenția, mai întîi, apelul, îndemnul și mustrarea pe care le face psalmistul lui Dumnezeu, prea îngăduitor cu „pizmașii” cei plini de ură: „Nu-ț uita mișeii [= sāraccii] de la a ta milă, / Nu lăsa pizmașii să le facă sîlă” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 9, p. 27); „Vedz pizmașii cā mi sā-nmulțîrā / Și cu urā strîmbā mă urîrā” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 24, p. 57); „Nu ne-ascultî în greutate mișea rugā, / Ce ne lași cātrā pedeapsā-n vreme lungā. / Ne-ai hrănit-ne cu pîine de plînsurā / Și ne-ai adăpat în lacrāmi cu măsurā. / Laș de sîntem megieșilor de pradā / Și pizmașilor de price și de svadā” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 79, p. 183). „Plînsul” românului din *Doina* are o explicație asemănătoare, iar jeluirea lui se adresează, prin domnitor, lui Dumnezeu: „Doar s-a-ndura Dumnezeu / Ca să-ți mîntui neamul tău!” Adeseori, în îndurarea sa față de credincioși, Dumnezeu va face, în compensație, din dușmani piramide de stîrvuri: „Iarā pre pizmașii vei lovi din frunte, / Di-or sta ca pologii capete cādzute. / Vîrv de păr din vinā nu li s-a ierta-sā, / Ce cu vîrv măsurā le vor da cea rasā. / N-or putea să scape nice-n vîrv de munte, / Cā din Bazan Domnul i-a prāvāli iute / Și-i va băga-n mare de-i vor vedea fundul, / Sā le dzacā-n mestec oasele cu prundul. / Vei brodi prin sînge ca și de mainte, / Ce limpiia cîinii, de vei ținea minte” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 67, p. 149). Frapează în special comparația neobișnuită, pe o sugestie biblică (cf. BB: „Pentru ca doarā s-arā vāpsi piciorul tău cu sînge, limba

cîinilor tăi, den vrăjmaș de la dînsul”, Ps. 67, 25). Interpretarea lui Dosoftei, încărcată cu imagini noi, personale, este mai plastică decît aceea a vechiului psalmist²⁴³.

Dezastrul abătut asupra dușmanilor capătă proporții enorme în descrierea mitropolitului. Mînia lui Dumnezeu îi „prăvălește iute”, în fundul mării, pe dușmani „să le dzacă-n mestec oasele cu prundul”, urmăriți prin vaduri de sînge (*brod* ‘vad’ în slavonă, *a brodi* – vsl. *broditi* ‘a merge prin vad’): „Vei brodi prin sînge ca și de mainte”. Iar cîinii se vor hrăni sorbind zgomotos (*a limpiia*, ‘a bea cu limba’ ca pisicile și cîinii) sîngele dușmanilor. De aici rezultă, din acest vers al lui Dosoftei, înțeles în toată forța lui distrugătoare, straniul blestem al lui Eminescu din *Doina*: „Mînca-i-ar inima cîinii”. Lansăm o ipoteză pe care, credem noi, textul psalmistului ne îndreptățește s-o formulăm.

Distrugerea dușmanului se asociază în psalmi cu rușinea și ocara: „Și vor peri cu ocară / Toț pizmașii tăi din țară” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 91, p. 211). În BB lipsește cuvîntul batjocoritor *ocară* („vrăjmașii tăi *pier*”, Ps. 91, 9). Dosoftei reia mereu aceeași construcție: „Ca să pieie cu ocară / Toț pizmașii tăi din țară” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 103, p. 238), clarificînd și întărind sensul dispariției totale a păcătoșilor din versiunea biblică: „Sfîrșască-se păcătoșii de la pămînt” (BB, Ps. 103, 36), „Să piēie păcătoșii de pre pămînt” (Ms. 4389). Stereotipia din versiunea mitropolitului: „pizmașii din țară pier cu ocară” este sfărmată de formulări mult mai variate. Păcătoșii, „streinaț din mătrice”, sînt „certaț” (pedepsiți) cu asprime: „Și-i ucide preste falcă, / Să le frîngi dinții, să tacă” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 57, p. 129). Blestemul crește în violență odată cu imaginile fruste adăugate de poet în completarea, nu în nesocotirea, celor biblice: „Să pieie ticăițește [= în suferință], / Ca ceara ce să topește, / Și ca cubelcii să ardă / De soare, și să nu-l vadză, / Să nu poată să să tragă / Preste spini, fără de vlagă. / Ca păduceii să sece / De pojar și de vînt rece” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 57, p. 130); „Și să pieie cu ocară, / Să le margă vestea-n țară. / Aceia ce mă vineadză, / Și mă pîrască să mă piardză, / Cu

²⁴³ Reproducem integral textul corespunzător din BB: „Însă Dumnezeu va sfărîma capetele vrăjmașilor lui, creștetul părului celor ce umblă întru greșalele lor. Zise Domnul: «Den Vasan întoarce-mă-voiu, întoarce-mă-voiu în fundurile mării. Pentru ca doară s-ară vâpsi piciorul tău cu sînge, limba cîinilor tăi, den vrăjmaș de la dînsul»” (Ps. 67, 23-25).

rușine să să-mbrace / Și să n-aibă-ncătro face” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 70, p. 158); „Că-i va pierde de pre lume, să nu să mai pomenească” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 33, p. 77); „Să să schimosască-n grea rușine / Cari pornesc răul lor spre mine” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 34, p. 78). „Răii” de tot felul, între care un loc important îl ocupă dușmanii țării, implicit ai credinței („Ceia ce iubăsc nepace / Și dzîc rău de ce le place, / Gloata ta o iau în sfadă, / Țării tale fac dosadă” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 93, p. 213), sînt supuși la cele mai grele și de necrezut cazne: „Să fugă departe de svînta lui față / Cine nu-l iubește și-i caută cu greață. / Fum cu sterevie fața să le ardă, / Și ca de foc ceară, răstopiț să cadă, / Și toț pizmătarii de-a lui față svîntă / Așe să despieie și să cadă-~~n~~ smîntă” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 67, p. 147). Dușmanii, oricare ar fi aceștia (nu neapărat străinii), trebuie scoși din casă / țară: „Să le fie curțile pustie, / Și casele de dînș să rămîie” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 68, p. 154) și din lege: „Și ceia ce-s fără lege / De pre pămînt să vor șterge, / Să nu scape nice urmă, / Ce să-i ștergi dintr-a ta turmă” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 103, p. 238). Ocară și pieirea cuprind întregul neam al celor răi și păcătoși: „Ce să pieie cu ocară, / Cu tot rodul său din țară” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 108, p. 253).

Imprecațiile lui Eminescu din *Doina*, de la versurile: „Mînca-i-ar inima cîinii, / Mînca-i-ar casa pustia” și pînă la „Îndrăgi-i-ar ciorile și spînzurătorile!”, rămîn în cadrul unei astfel de justiții patriarhale, cu imagini de rezonanță biblică. Pentru a ajunge la ele trebuie șters praful evenimentelor imediate, care mai agită și astăzi unele spirite incapabile să discearnă și să guste valoarea estetică.

O temă lirică veche de cînd lumea, înstrăinarea, îl apropie pe Eminescu de Dosoftei, din care își extrage, citind psalmii versificați de mitropolit, fervoarea biblică a unor imagini imprecative. Ardența pe care o pune vechiul cîntăreț al „mîntuirii” Sionului, în atîția psalmi, se regăsește și în *Doina* lui Eminescu, întocmai ca și motivarea: „Doar s-a-n-dura Dumnezeu ca să-ți mîntui neamul tău!”. Atît ideea cît și formularea din această frază, ilustrativă pentru întreaga poezie, sînt pe de-a-n-tregul biblice.

III. PSALMII MACEDONSKIENI

După cum am văzut, mai bine plasat decît Al. Macedonski pentru a scrie psalmi în limba română fusese, pe la mijlocul secolului al XIX-lea, Ion Heliade Rădulescu. Pe acesta îl ispitise, în exil, traducerea *Bibliei*, din care publică la Paris, în 1858, *Biblicele sau notiții istorice, filosofice, religioase și politice asupra Bibliei*, într-o ortografie etimologică imposibilă, care nu putea face, în nici un caz, o recomandare prea bună proiectului său de „a da Biblia celor șeptezeci [...] în limba Patriei”. Tînrul Eminescu observase cu mare pătrundere, în *Epigonii*, semn că citise cu multă atenție cartea lui Heliade, eșecul acestui proiect: „*Eliad* zidea din visuri și din basme seculare / *Delta biblicelor sânte*, profețiile amare” (EMINESCU, O. I, p. 31). Mostrele de erudiție poetică și „profețiile amare”²⁴⁴ cu privire la soarta propriului său popor, raportate la istoria vechilor evrei, aveau să rețină și atenția lui Eminescu, în propria sa creație. Heliade va constata că „Alta este partea istorică și filosofică a *Bibliei* și alta cea poetică”²⁴⁵ și va încerca să le slujească pe amîndouă, în *Biblice* dar și în *Anatolida*, în care nu mai face arheologie poetică, ci versifică, după Cartea Sfîntă, zilele genezei în *Imnul creațiunii*, îndepărtîndu-se apoi de sursă. Lui Heliade Rădulescu i-a plăcut mai mult să comenteze psalmii decît să-i traducă (o excepție, *Harpa lui David*) sau să creeze el însuși psalmi (o îmbinare de traducere și creație originală a încercat, cum am văzut, pe textul *Psalmului 101*).

Cum în poeziile lui Eminescu pot fi găsite formulări poetice asemănătoare cu cele din psalmi, cele mai multe reminiscențe din lecturile *Psaltirii în versuri* a mitropolitului Dosoftei, iar în *Doina* se preia un

²⁴⁴ Comentînd *Cîntarea lui Moise*, dar exemplele sînt mult mai numeroase, Heliade, un fel de Moise al românilor, ajunge să se refere la *Proclamația de la Islaz* și la rolul lui în revoluție: „Astfel cu doi ani înainte de evenimentele grandioase de la '48, sufletul meu dorea să prevedea căderea idolilor pămîntești” (*Biblicele*, p. 99).

²⁴⁵ *Ibidem*.

model psalmic²⁴⁶, pe care se infiltrează influențe din doinele de înstrăinare, și chiar unele imagini folclorice și psalmice comune, fără ca marele poet să fi scris psalmi propriu-ziși, rolul de a da primii „psalmi moderni” literaturii române îi revine lui Al. Macedonski. Ce l-a putut stimula pe poetul *Noptilor*, care programatic se gîndea, în plin epigonism eminescian, la *Poezia viitorului*, pe care o vedea, în articolul cu acest titlu din „Literatorul” (1892), în simbolism, după ce făcuse, cu zece ani mai înainte exerciții de „armonie imitativă”, să reînvie un gen liric mai curînd desuet, pentru că psalmii erau asociați la noi cu poezia veche religioasă, strălucit reprezentată de Dosoftei în secolul al XVII-lea? Charles Drouhet crede că primul imbold în traducerea psalmilor i-a venit lui Macedonski din poezia lui Malherbe, „mișcat numai de maestătea plină de vigoare” a versurilor clasicului francez²⁴⁷. Mai rezervat în această privință se dovedește Adrian Marino: „Ideea de a compune psalmi a venit cu certitudine poetului prin lectura *Psalmilor* lui David, poate și ai lui Malherbe, poet cunoscut de Macedonski”²⁴⁸. Din *psalmul CXLV*, va observa autorul ediției în volumul următor, confirmîndu-l pe Charles Drouhet, „este o traducere din Malherbe: *Paraphrase du psaume CXLV*”²⁴⁹. Pe acest motiv, Adrian Marino va publica psalmul lui Macedonski la *Traduceri și adaptări*²⁵⁰, chiar dacă poetul român nu-l menționează pe Malherbe ca autor. Compararea celor două versiuni, Malherbe / Macedonski, nu lasă nici un dubiu că ne aflăm în fața unei adaptări destul de libere. O influență mai cuprinzătoare a poetului francez asupra psalmilor lui Macedonski, dincolo de exemplul citat, este mai greu de susținut. Rămîne astfel în picioare afirmația lui Marino că Macedonski s-a gîndit să scrie *Psalmii moderni* determinat de lectura directă a *Psalmilor* lui David.

²⁴⁶ Vezi capitolul anterior și Al. Andriescu, *Modelul psalmic al Doinei lui Eminescu*, „Adevărul literar și artistic”, 11 și 18 ianuarie, 2000.

²⁴⁷ Charles Drouhet, *Influența franceză în poezia lui Macedonski*, în *Studii de literatură română și comparată*, Editura Eminescu, București, 1983, p.327.

²⁴⁸ Al. Macedonski, *Opere* II, *Poezii*, studiu introductiv, ediție îngrijită, note și variante, cronologie și bibliografie de Adrian Marino, Editura pentru Literatură, București, 1966, p. 249.

²⁴⁹ Al. Macedonski, *Opere* III, ed. cit., 1967, p. 276.

²⁵⁰ *Idem*, pp. 140-141.

În *Psalmul 145*, care e, în mare măsură, o creație originală, ideea centrală a psalmistului, cum observă în comentariile sale minuțioase devotatul exeget al lui Macedonski, este adînc implantată în întreaga operă a poetului: „Aplecarea lui Macedonski asupra acestei teme nu trădează impulsuri religioase, ci numai faptul că poetul medita, alături de Malherbe, asupra efemerității gloriei terestre, problemă care-l obseda-ză din prima tinerețe”²⁵¹. Bănuim la Macedonski și o reacție resentimentară în egalizarea celor puternici cu cei umili după moarte, fapt care-i personalizează versul, chiar dacă e vorba de o temă atît de veche: „Împărați cît de puternici, sau războinici plini de fală, / Au cu toți aceeași soartă neschimbată și fatală: / De cum moartea le ia sceptrul, nu mai au lingușitori, / Și cu dîșii dimpreună cad și oamenii ce-n lume / Se-nchină-n al lor nume / Și le fură servitori” (*Din Psalmul CXLV*, III, p. 140). Predispoziția poetului român de a se substitui vechiului psalmist, în versurile căruia își proiectează propria sa existență, este și mai puternică în ciclul *Psalmi moderni* din volumul *Excelsior*, 1895. Egotria poetului contaminează pînă și versurile de umilință în fața „sfîrșitului fatal” de care vorbește în adaptarea *Psalmului 145*. În *Psalmii moderni*²⁵² ieșirea din lume e o retragere orgolioasă în sine, comparabilă cu aceea a *Luceafărului* eminescian: „Oh! Doamne, rău m-ai urgisit, / În soarta mea m-am împietrit: / Rămîn ca marmura de rece... / Să plîng, să sufăr, am uitat. / Am fost un cîntec care trece, / Și sunt un cîntec încetat: / Rămîn ca marmura de rece...” (II, p. 25, *I Oh! Doamne*).

Tema cu izvorul presupus în parafrazele lui Malherbe se află în vechii psalmi ai lui David și se regăsește firesc și în *Psalmii moderni* ai lui Macedonski, fără nici o legătură de această dată cu opera scriitorului francez, fiind vorba de un laitmotiv în meditația morală creștină: „Țărî-nă – suntem toți țărî-nă, / E de prisos orice trufie... / Ce-a fost, în veci are să fie... / Din noi nimic n-o să rămînă. / Zadarnic falnice palate / Sunt în pămînt rădăcinate: / Nici o pieire nu s-amînă. / Despoți, cu frunți încoronate, / Poeți, cu harpe coronate, / Filozofi, oameni de știință, / Păgîni, vestiți prin necredință, / Nici o pieire nu s-amînă ... // Țărî-nă, suntem toți țărî-nă” (*II Țărî-nă*). Motivul este reluat: „Fii frumos, fii

²⁵¹ *Ibidem*, p. 276.

²⁵² Al. Macedonski, *Opere* II, pp. 25-29.

sănătos, / Ești de-același vierme ros" (XI *M-am uitat*). Un dicționar de aforisme din secolul al XVIII-lea selecta, la aproape un veac și jumătate de la moartea lui Malherbe, acest gând al poetului francez despre eroziunea timpului: „Il n'est rien ici-bas d'éternelle durée"²⁵³, iar amîndoi poeții, atît cel francez, cît și cel român, meditau, la o distanță atît de mare în timp, pe aceeași temă biblică, pe care o preferăm în versiunea lui Dosoftei din *Psaltirea în versuri*, pentru frăgezimea limbajului: „Că lumea aceasta-i ca o miză²⁵⁴ mică, / Omul, cît de-a hirea, este o nemică" (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 38, p. 87).

Macedonski își cere iertare, cu umilință creștinească, de la Dumnezeu: „Sunt om ca orice om – iertare" (III *Iertare*), își înșiră păcatele: în-doiala, sfidarea „sfintelor mistere", credința că este prigonit „de toți", pentru ca în psalmul imediat următor să-și retracteze penitența, cu o instabilitate umorală dezarmantă: „Dușmanii mei se înmulțesc / Și nedreptatea mă-nfășoară... / Abia mai pot să mai trăiesc / De cine n-am lăsat să moară, / Aleargă toți și mă-nnegresc, // Ah! Viața nu este ușoară" (IV *Dușmanii*). Trebuie să recunoaștem, în favoarea poetului, că chiar în această nestabilitate, aproape frivolă, Macedonski izbucnește violent împotriva dușmanilor săi, folosindu-se de rugile psalmistului care invocă divinitatea să-l apere de dușmanii personali și, dacă e rege, ca David, de numeroșii vrăjmași ai lui Israel, aduși de poet și pe scenă, în tragedia „originală", ține să precizeze autorul, *Saul*, scrisă și jucată în același timp cu elaborarea *Psalmilor moderni*. Vinovăția pe care și-o recunoaște poetul în psalmi este destul de vagă, mai mult un pretext pentru a obține o iluzorie redempțiune: „Sunt eu de vină, sau nu sunt, / Oh! Dumnezeu! prea sfînt, / Auzi-mi glasul pocăinței, / Redă-mi puterea biruinței, / Refă-mă omul care-am fost / Sau dă-mi obșteșcul adăpost..." (V *Zburam*).

În dialogul cu divinitatea, pe tema obsesivă a dușmanilor care-l împresoară din toate părțile („Cu mici, cu mari mă răstigniră; / Din inimă nu mi-au lăsat / Un singur colț nesfîșiat"), Macedonski se arată mai curînd vindicativ decît iertător, asumîndu-și un rol privilegiat, aproape

²⁵³ *Dictionnaire de pensées ingénieuses, tant en vers qu'en prose des meilleurs écrivains français*, t. II, Reval, 1777, p. 522.

²⁵⁴ Miză, inv. „apariție de o clipă, clipeală, mijă", ȘAINEANU, DU.

de judecătorul divin: „O țară-ntreagă s-a-ntrecut / Să-mi dea venin – și l-am băut. / Dar, Doamne, nu te biruiră” (VI *Și-au zis...*). Declară ritos că nu are „în ceruri nici o stea” (IX *N-am în ceruri*), vorbește la trecut despre gloria lui literară („Prin sufletească poezie, / Domneam de soartă nencercat. // Eram puternic împărat” (VIII *Eram*)), își deplînge soarta de geniu laborios necunoscut, damnat și nerăsplătit de contemporani. Sfidînd justiția divină, care-l protejează pe cel credincios, împinge imprecăția împotriva persecutorilor pînă la blasfemie: „În lume nu este răsplată ... / Dreptatea este blestemată, / Și omul bun nesocotit. / Pe fruntea mea n-am nici o pată – / Zadarnic! – sunt un osîndit, / În lume nu este răsplată. // Cît am trudit, cît am muncit” (VII *Cît am trudit...*), dar își afirmă, cu seninătate, reintrînd în tradiția psalmică, încrederea neștirbită în justiția divină: „Ești puterea înțeleaptă / Și justiția cea dreaptă; / Fă oricînd ce vrei din mine. // Doamne, toate sunt prin tine...” (X *Doamne, toate...*).

Macedonski aduce la cunoștința lui Dumnezeu, în *Psalmii moderni*, un ghem de contradicții egolate. Prin aceasta el revoluționează receptarea psalmilor în literatura română, prevestindu-l pe Argezi. Nu însă și în ceea ce privește stilul, pentru că psalmilor macedonskieni le lipsește cu desăvîrșire mireasma liturgică a vechilor texte religioase. Din acest punct de vedere, Macedonski e mai aproape de Heliade decît de Tudor Arghezi.

IV. TUDOR ARGHEZI: APOSTATUL MÎNTUIT

Unul dintre cei mai importanți poeți români, comparat cu Eminescu chiar la începutul consacrării lui literare, în jurul anului 1927, când își publică primul volum, *Cuvinte potrivite*, Tudor Arghezi a format obiec-tul unor contestări violente, de-a lungul mai multor decenii, atât ca per-soană publică, sub regimuri politice diferite, chiar opuse, cît și ca poet, în cadrul unor dispute literare acerbe. S-a vorbit mereu de „răzvrătitul” Arghezi, și într-un caz, și în altul, dar și despre capitulările lui, la fel de spectaculoase.

Nu o dată criteriile de apreciere a operei sale literare au stat la cum-păna dintre politic și estetic, chiar cînd se declara de către cei în cauză că astfel de puncte de vedere nu trebuie confundate. O linie sinuoasă îi marchează existența publică. Abandonează chilia călugărească, arun-cîndu-și rasa pentru a scrie pamflete anticlericale și a profesa idei socia-liste, optează, în timpul marelui război de întregire, pentru puterile cen-trale și face închisoare pentru aceasta, nu se împacă, în timpul celui de al doilea război mondial, cu fascizarea țării și este din nou închis, nu ac-ceptă îngrădirea libertății cuvîntului, la începutul ocupației rusești, este ostracizat și devine, în 1948, ținta unui ignobil pamflet în „Scînteia”, *Poezia putrefacției sau putrefacția poeziei*, un adevărat rechizitoriu po-litic, pentru ca în 1955 să fie ales membru al Academiei. În același an semnează și cartea abdicării sale, *1907. Peizaje*, probabil cea mai proas-tă pe care a scris-o, urmată de *Cîntare omului*, 1956, în care se întoarce la prometeismul, nu atât eroic, cît mai ales activ, din tinerețe. Dacă lă-săm deoparte volumele citate, observăm că o linie estetică mult mai fer-mă decît conduita politică unește lirica argheziană, de la debutul edito-rial al poetului și pînă la versurile scrise sau publicate la sfîrșitul lungii sale cariere literare. Acest liant îl găsea G. Călinescu, după Pompi-liu Constantinescu²⁵⁵, în „explorația metafizică a viziunilor” cu care

²⁵⁵ Pompiliu Constantinescu, *Între «tăgadă și abdicare»*, în monografia *Tudor Ar-ghezi*, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, București, 1940, pp. 38-72.

poetul umple „universul său substanțial”²⁵⁶. Particularizînd și mai mult, am spune că „sentimentul religios”, atît de discutat în cazul lui Arghezi²⁵⁷, intră în partea cea mai rezistentă a operei sale.

Pentru a putea demonstra mai convingător continuitatea de concepție și de expresie în scrisul lui Tudor Arghezi, ne vom folosi, în loc să construim ipoteze pe nisip, de un text aparent anecdotic și, tot la prima vedere, insignifiant. E vorba de o derutantă *Serenadă*, datată 1941, dar publicată și acceptată, fapt surprinzător²⁵⁸, în 1956, la sfîrșitul volumului *Cîntare omului*, secțiunea *Alte stihuri*. Pe sub ochiul vigilent al cenzurii, Arghezi strecoară, în plin și violent ateism, un poem de-a dreptul

²⁵⁶ CĂLINESCU, IST., p. 725.

²⁵⁷ Printre ultimele intervenții în disputa pe această temă merită să fie citată aceea a lui Marin Mincu din revista „Paradigma”, 1, 2000, pe de-a-ntregul negativă: „Refuzat de posibilitatea transcenderii (I. Barbu îl considera pe autorul *Cuvintelor potrivite* „respins de idee”, n.n.), Arghezi vrea să instaureze atitudinea negatoare ca unică instanță discursivă izbăvitoare”.

²⁵⁸ De o astfel de favoare și încredere din partea cenzurii nu se bucurase nici măcar Mihai Beniuc, care scrie un fel de prefață la volum (*În loc de prefață*), penibil ideologizată (*Cîntare Omului*. Stihuri de Tudor Arghezi, Editura pentru Literatură și Artă, 1956, *În loc de prefață*, de Mihai Beniuc, pp. 5-11). Cu toate acestea, cînd cartea este gata, poetul *Cîntecelor de pierzanie* e nevoit să facă unele schimbări în textul pe care îl scrisese cu acest prilej despre opera lui Tudor Arghezi. Dovezile intervenției cenzorilor, și după ce volumul fusese tipărit, sînt clare. Este scoasă din „prefață” fila 5-6, retipărită pe altfel de hîrtie, tăiată la dimensiuni vizibil reduse, și lipită grosolan de fila următoare. Rezultatele acestei „conlucrări” se observă cu ușurință. Opera lui Tudor Arghezi este recuperabilă, afirmă Mihai Beniuc, pentru că dispune de un „miez sănătos”, deși, ni se explică cu grijă în același loc, ea „a trebuit să sufere apăsarea ideologiei burgheze și încercările de captare și de aservire a tot ceea ce era talent și forță de către politicianismul caracteristic României de după anul 1900 pînă la eliberarea țării”. Așa se explică, adaugă poetul prefător, „filtrele mincinoase ale modernismului” din opera sa, de care îl salvează pe Arghezi plasarea în „sînul masei populare cu mesajul ei milenar”. Astfel „întărită”, opera poetului străbate „prin coclaurile politicianismului partidelor zise „istorice”. Mai presus de orice, opera poetului, pusă sub autoritatea președintelui Uniunii Scriitorilor, trebuia apărată de zelul „exegeților burghezi, mistificatori ai ideilor și lacomi de tîlcuri metafizice, căutate chiar în gestul aducerii la gură a lingurii pline de borș” (pp. 5-6). „Dumnezeul lui Arghezi este”, spus „mai simplu”, ne avertizează proaspătul ideolog leninist, „dragostea de popor, chiar dacă el, poetul, n-a văzut limpede totdeauna drumul și destinul poporului său”. Este curios să vezi că astăzi, cu alte motivări și în alt limbaj, se mai lucrează încă la „salvarea” poeziei argheziene de misticism.

subversiv în acea epocă. Întreaga poezie, dacă e citită bine, în cheia potrivită, este o parafrază la *Predica de pe munte*, *Fericirile*, *Matei*, 5, începînd cu versetul 3: „Feriți cei săraci cu duhul, că a lor este împărăția cerurilor. Feriți cei ce plîng, că aceia se vor mîngîia. Feriți cei blînzi, că aceia vor moșteni pămîntul. Feriți cei ce flămînzesc și înse-tează de dreptate, că aceia se vor satura. Feriți cei milostivi, că aceia se vor milui. Feriți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumne-zeu” (*Mt.*, 5, 3-8). Identitatea ființei din pom („om sau arătare”) este concordantă cu cea din *Evanghelia după Matei*, trădată de cîteva cuvînte semnificative (*blînd*, *nevinovat*, *blajin*, *senin*, *duș*, *sfinț*):

„E blîndul din sat...
Lăsați-l să fure că-i nevinovat.
Blajin și netot,
Înghite cu sîmburi cu tot.

Prin ghimpii de fier și zaplaz
El trece-n extaz,
Senin, duș și sfinț,
El nu este de pe pămînt”.

(*Serenadă*, p. 215)

„Feriții” din *Evanghelie* sînt recomandați pe rînd: „cei blînzi”, „cei săraci cu duhul”, „cei flămînzi”, „cei curați cu inima”, „cei prigonii”. „Blîndul din sat” e recunoscut de pomi și de ființele umile, care-i „simt” starea suprapămînteană: „Și pomul se scoală, se-apleacă”, „Gri-vei a simțit / Că e fericit / Și nu îl mai latră”. Mitologia populară se amestecă cu cea biblică, în imagini străvechi în care „harul” circulă între pomi, animale și om, în timp ce „blajinul” „fluieră-n dinți liturghia”. Nu credem că se poate vorbi aici de o „messă neagră”, de „satanism” sau de altele de acest gen. Astfel de imputări i s-au adus totuși poetului, grele, aruncate ca niște lespezi pe conștiința sa din mai multe părți deodată. Arghezi nu e bunul creștin recomandat de dogmele bise-ricii, obedient și umil, ci unul superior ca gîndire, mai sceptic și mai dubitativ, în sensul cartezianului *Dubito ergo cogito*. De altfel întrebările pe care și le pune nu sînt cu nimic mai grave decît acelea ale încerca-tului Iov din *Scripturi* sau chiar decît ale lui David, în unii *Psalmi*, și ale atîtor altor cîntăreți și căutători ai divinității dintr-un trecut mai îndepărtat sau mai apropiat. Lucrurile par a se complica și mai mult la

nivelul opțiunilor stilistice. Aici se produce o adevărată falie între poet și receptor, prăpastie în care cade întregul înțeles al versului. Culorile agresive, așternute de o mână barbară, care risipește o pastă extrem de groasă, fosforescentă ca pucioasa din gura iadului în virulentele lui portrete, instrumentul de lucru cel mai redutabil al acestui poet chiar și în creația lirică pe teme sacre, îl îndepărtează pe cititorul speriat ca și pe criticul dogmatic. Tentația de a prezenta, cu extraordinare mijloace lingvistice, caricatural și bufon, pe „fericiții” *Sfintelor Scripturi*, pe sfinți și chiar pe Cel Atotputernic creează o violentă reacție negativă. În exemplul citat de noi, greu se lasă convinși cei fără lecturi biblice repetate și nedepriși cu stilul arghezian, cu care începe altă treaptă în evoluția limbajului artistic românesc, că în „prostul satului”, „blajinul” din *Serenadă*, se ascunde un om deasupra celorlalți prin nevinovăția sa pilduitoare. În fața acestui „fericit” se deschid căi nepămîntene: „*Senin, dus și sfînt / El nu este de pe pămînt*”.

O explicație a acestei atitudini neînțelegătoare față de propria sa poezie și față de arta cu substrat biblic în general, o vedea Tudor Arghezi, în 1928, în indiferența românilor, a „cărturarilor” îndeosebi, față de *Sfintele Scripturi*²⁵⁹: „Am putea face o statistică și am găsi la o mie de cărturari laici unul singur, în cel mai bun caz, care să fi citit din scoarță în scoarță *Sfintele Scripturi*. Desigur fiecare va răspunde vexat și totuși nimeni nu le citește și îndeosebi acei surtucari bombastici și pedanți care dau cititorilor naivi spectacolul că se plimbă prin hambarele cerului ca în magazia lor cu lemne, și care tratează pe Dumnezeu cu colegialitate” (p. 2). Speța se pare că s-a înmulțit enorm în ultimele decenii și manifestă astăzi o tendință de proliferare tot mai accentuată, în ciuda faptului că nu s-ar mai putea spune, ca în vremea cînd scria Arghezi aceste rînduri în „Bilete de papagal”, în primul an de apariție a ciudatei reviste, că *Scripturile Sfînte* „lipsesc din toate rafturile cu cărți”. Această literatură proliferează odată cu falșii profeți. În această „tabletă” argheziană *Biblia* apare, fapt extrem de semnificativ pentru concepția religioasă a poetului, ca o carte care îndeamnă la rugăciune și la cugetare, în același timp: „Și totuși *Biblia* rămîne încă, afară de Homer, lectura principală, nu a omului care vrea să se roage, dar a omului care vrea să gîndească, ceea ce-i totuna, cea mai vie rugăciune fiind cugeta-

²⁵⁹ „Bilete de papagal”, nr. 66, vineri 20 aprilie 1928, tableta *Sfintele Scripturi*.

rea". În literatura biblică găsește concentrate „toate formele literare”, pînă la aceea „fundamentală, a simplității aparente”. De aceea nu înțirzie să lanseze literaților tineri mai curînd o provocare decît un îndemn: „Nu putem insista îndeajuns pe lîngă tineretul literar ca să citească *Sfintele Scripturi*, să le recitească și să continue să le citească, de preferință oricărei alte cărți. *Biblia* poate constitui singură o educație integrală pentru un artist și în același timp un izvor permanent de inspirație delicată și tare” (*Ibidem*). De această „inspirație delicată și tare” a beneficiat în primul rînd poetul. Să reținem chiar această opoziție: *delicat – tare*, care revine, de fiecare dată în altă combinație de cuvinte, în multe formulări argheziene. Cine vrea să înțeleagă imaginarul arghezian trebuie să-i citească poemele cu *Biblia* alături²⁶⁰. Cînd spunem aceasta avem în vedere o lectură paralelă cu versurile biblice din care își scoate versurile pe care le situează, prin arta îmbinărilor șocante, la mare distanță de textul original. Afirmăm de aceea că fără această lectură atentă și repetată a *Bibliei*, lectură recomandată chiar de poet, Argezi nu poate fi înțeles, într-o mare parte a operei sale.

Pentru ilustrare vom folosi ca reper poezia *Testament*, aparent îndepărtată de sursa care ne preocupă. Întoarsă pe toate fețele de exegeza critică mai veche și mai nouă, de lingviști, de stilisticieni și de poeticieni români moderni, cu mijloacele lor mai sofisticate, stoarsă pînă la epuizare și în pericol de a-și pierde orice mister și orice interes, cu concursul analizelor de manual, care transformă rezultatele savante ale celor dintîi în simple „clișee” pentru uzul comun, poezia aceasta, care se vrea o prefață la întreaga lirică argheziană, nu poate fi pe deplin înțeleasă pînă ce nu se ajunge la izvorul ei biblic, atît de adînc ascuns în carnea unor metafore derutante, care dispersează atenția către o multitudine de sensuri, încît unul dintre acestea, cel biblic, foarte important, riscă să se piardă. Încă din 1941, G. Călinescu observa îngrijorat că „prin prestigiul poetului și prin mijlocirea mediului academic, poezia argheziană este citită și răspîndită și chiar studiată după clișee de pe acum constituite (religiozitate, plasticitate, limbă)” (CĂLINESCU, IST.,

²⁶⁰ O încercare plină de merite face Nicolae Balotă, în *Opera lui Tudor Arghezi*, Editura Eminescu, București, 1979, *Scholia la Psalmi*, pp. 149-214, preocupat nu atît de compararea textelor, cît de fidelitatea dogmatică, în cadrul unei discuții teologice comparate.

p. 725). După război și instalarea unui regim care-și sprijinea ideologia, în mare măsură, pe o propagandă extrem de tenace, de intolerantă și de agresivă, împotriva oricăror forme de gândire spirituală, religia fiind incriminată ca „opium al popoarelor”, ateismul materialist devine „religie” de stat, cu ore speciale în programele de învățământ. La acestea se adaugă diverse activități de îndoctrinare antireligioasă în afara școlii. Efectele se văd imediat și în atitudinea față de literatură. Ortodoxismul este condamnat în bloc, iar opera lui Arghezi începe să fie în așa fel interpretată de critica marxistă încât „credința” să se vadă cât mai puțin, iar „tăgăda” să iasă, conform clișeului scos dintr-un citat arghezian trunchiat și răstălmăcit, cât mai bine. Clișeul „religiozității”, de care vorbea G. Călinescu, înțelegând prin aceasta doar repetarea aceluiași formule, care nu mai spuneau nimic, în analiza *Psalmilor* arghezieni, în primul rând, este înlocuit în perioada postbelică cu un clișeu și mai primejdios. Din răsucirea pe dos a cuvântului cu ajutorul unui element negativ de compunere, poetul devine, în astfel de comentarii, din *religios*, *antireligios*, din *metafizic* și *mistic* tot *anti-*, adică: „Arghezi ajunge să supună criticii pînă și idealismul etic, propovăduit de evanghelie în forma lui cea mai pură”²⁶¹; „Arghezi trăiește alternativa credinței sau necredinței”²⁶²; „Actul liric nu e, așadar, în poezia religioasă a lui Arghezi consecința unei convertiri la credință”²⁶³; „Poetul nu cunoaște starea de revelație”²⁶⁴; „Arghezi e poetul deopotrivă al *credinței* și al *tăgădei*. La el lirica religioasă nu e rugăciune”²⁶⁵; „Și ultimul sunet de coardă din harfa psalmistului asvîrle în fața tronului ceresc concluzia definitivă a negației”²⁶⁶. Criticul face greșeala de a nega în final, după ce perindase psalmii anteriori și în special pe cei din *Cuvinte potrivite*, în care constatase doar „credința și necredința”, apăsînd pe cea din urmă, orice fărîmă de credință, o negare totală a lui Dumnezeu, un desăvîrșit spirit antireligios, venind în contradicție cu propriile lui afirmații. Mihail Petroveanu repetă cele spuse de Crohmălniceanu: „.... în 1959, *Psalmul*

²⁶¹ Ov.S. Crohmălniceanu, *Tudor Arghezi*, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1960, p. 45.

²⁶² *Idem*, p. 120.

²⁶³ *Ibidem*, p. 124.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 125.

²⁶⁵ *Ibidem*.

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 148.

de adio de la Dumnezeu pecetluiește convertirea laică și materialistă a psalmistului din *Cuvinte potrivite*²⁶⁷; „în Arghezi au existat doi Arghezi, răzvrătitul mîndru și violator al tainelor divine și adoratorul lor umil”²⁶⁸; „Chiar acolo unde ar fi trebuit să-și serbeze triumful, în *Psalmi*, comuniunea mistică este mai mult o aspirație decît o împlinire, o îndoială mai degrabă decît o certitudine”²⁶⁹. Lumea înconjurătoare apare „într-o viziune «păgînă» sau «naturistă», a unui eden terestru în care, prin chiar esența concepției promovate, problema divinității nici nu se pune, prezența sa fiind exclusă”²⁷⁰. Dumitru Micu folosește un limbaj asemănător: „Dumnezeul bisericesc este negat și batjocorit cu consecvență în întreaga creație a scriitorului. Este tăgăduit, pentru că el întruchipează tocmai negația idealului, a cărui căutare constituie rațiunea de a fi a omului”²⁷¹; „Totdeauna, scriitorul a crezut în Dumnezeu. Într-un Dumnezeu al său. A fost însă un schismatic, ba mai mult decît atît, un păgîn”²⁷². Și cînd găsește un drum mai potrivit pentru a pătrunde acolo unde Arghezi găsește, în sfîrșit, „loc de-nchinăciune”, criticul renunță să meargă pînă la capăt și preferă să facă, în mod neașteptat, calea întoarsă, declarîndu-l pe poet *păgîn*, „schismaticul” fiind totuși un om gata să înfrunte, pentru credința lui, chiar rugul. Păgînul este un „necreștin” sau chiar un om fără nici un fel de religie, oricare din aceste calificări fiind la fel de nepotrivite pentru poet. Nu am fi insistat atît de mult asupra acestei chestiuni dacă nu ne-ar fi surprins, în noua orientare critică de după 1970, reluarea sau chiar îngroșarea unor idei formulate de critica marxistă a anilor '60.

Nicolae Manolescu își intitulează nepotrivit, în 1971, un temeinic eseu asupra liricii argheziene, *Tudor Arghezi, poet nereligios*²⁷³. Titlul e

²⁶⁷ Mihail Petroveanu, *Tudor Arghezi, poetul*, Editura pentru Literatură, București, 1961, p. 5.

²⁶⁸ *Idem*, p. 15.

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 26.

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 80.

²⁷¹ Dumitru Micu, *Opera lui Tudor Arghezi*, Editura pentru Literatură, București, 1965, pp. 124-125.

²⁷² *Idem*, p. 122.

²⁷³ Nicolae Manolescu, *Teme*, Editura Cartea Românească, București, 1971, pp. 145-179. *Tudor Arghezi, poet nereligios* a apărut mai întîi ca Postfață la *Poezii* (col. *Arcade*, 1971).

șocant și răspunde probabil la mai vechea afirmație a lui G. Călinescu din *Istoria literaturii române* cu privire la șablonizarea, de pe atunci, a exegezei argheziene, care începe cu *religiozitatea*. Răspunsul criticului la această provocare călinesciană e unul negativ: „Transcendența argheziană este o transcendență goală”²⁷⁴. Formularea radicală zădărnicește orice căutare a divinității. Dumnezeu, o știe orice cititor al *Bibliei*, nu se arată nimănui. Când Arghezi scrie: „Toate îl știu pe Domnul, niciuna nu îl spune”, gândul lui izvorăște din cuvintele *Scripturii*. Astfel de versuri enigmatice, și de aceea atât de sugestive și de frumoase: „Sătul de ce se vede, flămînd de nu se vede” au multiple înțeleșuri și e păcat să le interzicem pe unele în favoarea altora, de dragul unei prejudecăți noi, „nereligiozitatea” lui Arghezi, în locul unei prejudecăți vechi: „religiozitatea” lui Arghezi, „înțeleasă ca un dat, în afară de discuție”²⁷⁵. Cum putem scoate de aici, chiar dacă referirea se face la „încuietoarea” de care vorbește poetul („Ai încercat țîțina și lacătul, aede”), concluzia atât de categorică: „Ce poate simboliza această abundență și varietate de încuietori dacă nu că divinitatea ce se zăvorește astfel este inexistentă, mister absurd și mincinos”²⁷⁶. Nimic altceva decît ceea ce simboliza în vechii *Psalmi*: „Căci au întărit zăvoarele porții tale” (BB, Ps. 147, 2). Totul demonstrează în aceste versuri, ca în atîtea versete din *Biblie*, puterea divinității, de necuprins, și nimicnicia omului. Sufletul psalmistului, și noul cîntăreț al puterii divine nu se deosebește de cel vechi, este flămînd „de nu se vede”, „sătul de ce se vede”, dacă încercăm să clarificăm versul. Altfel spus, sufletul poetului este „flămînd” de dumnezeire, înțelesul cel mai adînc al tuturor psalmilor davidici, un înțeles fundamental, care le justifică scrierea. Zăvoarele nu pot simboliza, cum s-a afirmat mai demult, „inexistența divinității”. Ele vorbesc despre limitarea omului și închiderea cu „sabie”, ca să folosim o metaforă biblică, a tuturor acelorora asupra cărora își exercită puterea și stăpînirea: „Și închise cu sabie pre norodul lui și moștenirea lui trecu cu vederea” (BB, Ps. 77, 68). Dacă cineva vrea cu tot dinadinsul să restabilească sensuri și legături logice, operație cu totul nepotrivită, nu „inexistența” se pune sub lacăte, ci „existența”, lucrurile finite și măsurabile, ca valori stabi-

²⁷⁴ *Idem*, p. 148.

²⁷⁵ *Ibidem*, pp. 145-146.

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 152.

lite după zădărnicia lor controlată de simțuri. Necuprinsul nu poate fi încercuit, închis și măsurat. „Vecia e mare, deasă”, spune poetul, și formulează îndemnul: „Nu-nțrîzia pe lucruri, frate, / Și lasă-le necerceta-te”. Tot „jocul” se desfășoară între acești doi poli: al nemărginirii, transcendența, și al mărginirii pămîntești. Deșablonizarea exegezei argheziene trebuie să înceapă cu respingerea opoziției dilatate a formulării „credință și tăgadă”, devenită sursa cea mai importantă de poncife în exegeza argheziană. Acest poet este îmbibat de lecturi biblice, repetate, ca nimeni altul în întreaga lirică românească. Orice demers asupra *Psalmlor* săi de aici ar trebui să pornească.

Discuția, așa cum s-a purtat pînă acum, aproape fără trimiteri exacte la psalmii vechi, apare mai curînd o dezbatere în gol, cînd nu este o pură înfruntare ideologică. Referindu-se la bătălia aceasta de cuvinte: *religios* – *nereligios*, Nicolae Balotă²⁷⁷ constată cu deplină dreptate lipsa de substanță a confruntării: „Credem, însă, că expresii precum «poet religios» sau «poet nereligios» sînt perfect necritice, futile, mai ales cînd facem din ele axa unei interpretări, criteriul suprem al unei exegeze”²⁷⁸. Punctul de vedere exprimat de Nicolae Manolescu face obiectul unei mențiuni aparte: „Ca atare, considerăm arbitrare, deci fără nici o valoare exegezele Psalmlor și în general a poeziei lui Arghezi, întemeiate pe identificarea acestora cu o natură decretată «funciarmamente religioasă» sau cu «un spirit fundamental nereligios». Această ultimă teză, în răspăr cu un consens cvasigeneral al interpreților care s-au referit la «poezia religioasă» a lui Arghezi, susținută de N. Manolescu, are tot atît de puține temeiuri ca și prima”²⁷⁹. Cu toate acestea, inutila discuție pe această temă se reactivează recent, în paginile revistei „Paradigma”²⁸⁰, în termeni care îngroașă polemic o atitudine antiargheziană. Se vorbește astfel de „inautenticitatea subiectului poetic”, „absența trăirii autentice”, „statutul de «răspopit» al actantului poetic”, „refuzat de posibilitatea transcenderii” etc. (Marin Mincu); „Împliniri de țăran ager, de «oltean»”, „spirit eminamente laic”, „simbolurile creștine sînt adaptate, răsucite,

²⁷⁷ Nicolae Balotă, *Opera lui Tudor Arghezi*, Editura Eminescu, București, 1979, retipărită de aceeași editură în 1997. Trimiterile noastre se fac la prima ediție, cap. *Scholi la Psalmi*, pp. 149-214.

²⁷⁸ *Idem*, p. 152.

²⁷⁹ *Ibidem*.

²⁸⁰ Nr. 1, 2000.

răstălmăcite”, „Mîinile sale sînt pline de sîngele ființelor și lucrurilor masacrate demonstrativ, cu voluptate, spre a denunța corupția Creației divine...” (Gheorghe Grigurcu). Intervenția din urmă este a unui critic, poet și el, deci cu o înțelegere particulară, nescutită de subiectivism, a poeziei. Acesta scrie un studiu, de altfel solid, la volumul *Cuvinte potrivite*, reeditat în 1977, în colecția „Arcade” a Editurii Minerva. Deosebirea între ce scria altădată Gheorghe Grigurcu despre autorul *Cuvintelor potrivite* și ceea ce scrie astăzi e mai ales de dozare și ține de intemperanța limbajului cauzată de o schimbare de atitudine umorală față de poet, expus în polemica actuală unei nemeritate deriziuni. Arghezi continuă să fie și astăzi, cum constatare cu mult timp în urmă G. Călinescu, „un caz iritant pentru mulți”. Toate aceste instabilități în aprecierea lirismului arghezian pot fi corectate, mai ales atunci cînd e vorba de *Psalmi*, numai printr-o cercetare mai atentă a surselor biblice pe care acest poet, plin de surprize, le folosește peste tot, chiar acolo unde te-ai aștepta mai puțin. Dezvăluiri interesante face, din acest punct de vedere, în comparații erudite revelatoare, Nicolae Balotă, în studiul citat, căruia i-am reproșat doar o anume inaderență la cărțile scripturale românești, vechi și noi²⁸¹.

Surprize neașteptate, din punctul acesta de vedere, ne oferă chiar mult discutatul *Testament* al poetului. G. Călinescu observa, în întreaga lirică argheziană, referindu-se la *Testament*, o sursă pe care o va neglija atît el cît și exegeza viitoare: „Atmosfera biblică, ideea duratei (veac), a morții, a reîntoarcerii în lut, străbat ca un fum de smirnă toate poeziile argheziene oricît de aparent pitorești” (CĂLINESCU, IST., p. 726). Extrem de importantă e tocmai această separare a pojghiței de înșelător „pitoresc”, care l-a derutat pînă și pe un poet sagace ca Ion Barbu, de înțelesurile adînci, ascunse, ale poeziei argheziene. Acestea sînt, cel mai adesea, rezultate din prelucrarea, pînă la nerecunoaștere, a unor

²⁸¹ De vreme ce criticul constată (pp. 152-153) „că sînt extrem de puține paralele atît pe planul corespondențelor tematice, cît și pe acela al structurilor lirice între poezia lui Arghezi și aceea a unor mari poeți-mistici (Angelus Silesius, Tereza de Ávila, Juan de la Cruz, sau răsăritenii: un Pseudodionisie Areopagitul, un Maxim Mărturisitorul etc.)”, credem că se cuvine, cu atît mai mult, studiarea – oricum necesară – a textului lui Arghezi paralel cu acele al vechilor *Psalmi*, în primul rînd, în versiunile românești cunoscute, vechi și noi, începînd cu *Psaltirea* lui Dosoftei și *Biblia de la București*, cărți cunoscute de poet.

vechi motive biblice, greu de identificat și din cauza marii lor răspîndiri, la nivelul unui limbaj care își ignoră rădăcina, redescoperită de poet în atîtea versuri enigmatice de sorginte biblică. Într-o perfectă ambiguitate, poetul împarte taina creației cu Dumnezeu:

*Am luat cenușa morților din vatră,
Și am făcut-o Dumnezeu de piatră,
Hotar înalt, cu două lumi pe poale,
Păzind în piscul datoriei tale.*

(*Scrieri* 1, p. 10)

Cele două lumi, una văzută și alta nevăzută, de esență spirituală, se află la o margine nedecisă, un „hotar înalt, cu două lumi pe poale”, în care atribuirea „piscului datoriei” nu se poate face cu exactitate gramaticală, posesivul *tale* devenind, în acest context poetic, ambiguu. „Piscul datoriei”, așa cum ne obligă înțelesul global al poeziei, privește trei persoane. 1. *Dumnezeu* care-și amînă sau își uită, din rațiuni numai de el cunoscute, nepătrunse de înțelegerea umană, îndatoririle față de oameni: „Robul a scris-o, Domnul o citește, / Făr-a cunoaște că-n adîncul ei / Zace mînia bunilor mei”. E necesar să reținem că acordarea sau retragerea sprijinului divinității este un motiv conflictual frecvent în *Vechiul Testament*, adeseori consemnat și în *Psalmi*: „Drept ce, Dumnezeule, ne lepădaș desăvîrșit? Urgisi-se mînia ta preste oile pășunii tale?” (BB, *Ps.* 73, 1); „A ce, Doamne, ne-ai urnit departe? / Ne-ai părăsît și nu ne ții parte? / Turmei tale te-ai întors cu scîrbă, / De o ai lăsat cu rău în gîrbă” (DOSOFTEI, O. 1, p. 166); „Pentru ce, Dumnezeule, ne-ai aruncat de istov? Pentru ce mînia ta fumegă împotriva turmei al cărei păstor ești?” (R-G, 1938, *Ps.* 74, 1); „Pentru ce m-ai lepădat, Dumnezeule, pînă în sfîrșit? Aprinsu-s-a inima ta peste oile pășunii tale” (B 1968, *Ps.* 73, 1). Acest „abandon” este oglindit întocmai și în poezia populară ca în aceste versuri din antologia lui Lucian Blaga²⁸²: „Doamne,

²⁸² Lucian Blaga, *Antologie de poezie populară*, Ediție îngrijită de George Ivașcu, Editura pentru Literatură, București, 1966, p. 3. Poetul citase aceste versuri în *Spațiul mioritic*, 1936, *Trilogia culturii*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1944, p. 228. „Absentismul divin” din poezia lui Tudor Arghezi, de care fac mare caz unii critici contemporani, uitînd să-l citeze pe filozof, de aici pornește, numai că Blaga a fost interpretat cam anapoda de urmași: „Absentismul divin e atribuit mai curînd altor împrejurări decît unei distanțări față de lume”, observa Blaga (*Ibidem*). În ortodoxism, „omul e un vas al transcendentului care coboară” (p. 230). Poetul nu este „refuzat

Doamne, mult zic Doamne. / Dumnezeu pare că doarme / Cu capul pe-o mănăstire / Și de nimeni n-are știre". 2. *Poetul*, creator de frumos, instituie o nouă religie: „Am luat cenușa morților din vatră / Și am făcut-o Dumnezeu de piatră". Prin acest idol (Dumnezeul cioplit din *Biblie*), care e arta, poetul se delimitează de Dumnezeu, fără să-l conteste. Tudor Arghezi se plasează, cu poezia *Testament*, într-o zonă străveche de spiritualitate arhaică, pe care Mircea Eliade avea s-o numească a „strămoșilor mitici"²⁸³. În *Testament*, poetul inițiază un adevărat cult al acestora. „Estetica plină de probleme" de care vorbește G. Călinescu (CĂLINESCU, IST., pp. 725-726), cu trimitere la „viziunea de sus a germinației antropologice", trebuie adusă pînă la izvorul ei biblic, ignorat în analizele de pînă acum. Antisămănătorismul poetului se manifestă în deplasarea interesului de la vindicta socială, îndelung speculată altădată, la una mai subtilă, odată cu polarizarea interesului pe o „istorie mitică", din care își trage seva o nouă orientare estetică a liricii românești, care capătă, după Arghezi, o cu totul altă înfățișare, rezultată din construcția imaginilor „veciei", care-l plasează pe om, smuls brutal, din colțul lui extrem de limitat, pentru a fi așezat într-un tulburător univers fără margini. 3. *Urmașul* primește o moștenire îndepărtată și complexă, rezultată dintr-un efort îndelungat de creștere și rafinare susținut de-a lungul generațiilor, din miticile zile ale începutului și pînă azi: *Legat sacru*, cartea aceasta este o binecuvîntare și o îndatorire față de strămoși:

de posibilitatea transcenderii" (cine poate institui o astfel de opreliște?), ci doar o înțelegere altfel, în „duh ortodox", cum argumenta Blaga în *Perspectiva sofianică*, fără referire la Arghezi, ci la poezia și ritualurile populare (*Trilogia culturii*, pp. 215-240), de care modernul poet, care își deschidea volumul din 1927 cu poezia *Testament*, este afît de aproape.

²⁸³ Pe 16 iulie 1966, Mircea Eliade nota în *Jurnal* planul unei conferințe la Congresul de filozofie de la Geneva: „Va trebui să spun ceva *nou* despre mit. Voi încerca să precizez distincțiile făcute de «primitivi» între cele două feluri de *primordialitate*: *primordium*-ul dominat de Ființa Supremă (care se transformă adesea în *deus otiosus*) și primordialul în care se manifestă și creează Strămoșii mitici și alte divinități inferioare. Omul arhaic (nu numai el) se interesează mai ales de acest al doilea *primordium*: ceea ce s-a petrecut *atunci*, l-a «marcat» profund; el este rezultatul evenimentelor din această perioadă mitică. Este semnificativ că încă în culturile arhaice omul se simte solidar cu o *istorie mitică* și tinde să uite sau să negligeze *ontofaniile*, manifestările creatoare ale Zeilor supremi care revelează *ființa*" (*Jurnal* I, Editura Humanitas, București, 1993, p. 563).

Nu-ți voi lăsa drept bunuri, după moarte,
 Decît un nume adunat pe-o carte.
 În seara²⁸⁴ răzvrătită care vine
 De la străbunii mei pînă la tine,
 Prin rîpi și gropi adînci,
 Suite de bătrînii mei pe brînci,
 Și care, tînăr, să le urci te-așteaptă,
 Cartea mea-i, fiule, o treaptă.

Așeaz-o cu credință căpățîi,
 Ea e hrisovul vostru cel dinfîi,
 Al robilor cu saricile pline
 de osemintele vărsate-n mine.

(Scrieri 1, p. 9)



Sînt în *Testament* o serie de versuri enigmatice, care vorbesc de crimă și ispășire. Dezlegarea lor mărginită poate conduce la o înțelegere superficial-compensatoare: „Biciul răbdat se-ntoarce în cuvinte / Și izbăvește-ncet pedepsitor / Odrasla vie-a crimei tuturor”. Amețitoarea imagine argheziană are ca punct de plecare un izvor biblic: păcatul și mîntuirea de păcat, tema fundamentală a *Cărții Sfinte*. Arghezi s-a împăcat greu cu un apriorism al culpabilizării colective; cea după *Biblie*. De la păcatul primilor oameni, neascultători față de Dumnezeu, toți descendenții lui Adam au devenit la fel de păcătoși, crima a devenit „a tutu-

²⁸⁴ Se propune – și unii s-au grăbit să accepte propunerea – restabilirea acestui vers prin înlocuirea cuvîntului *seara*, rezultat al unei greșeli de tipar („În seara răzvrătită care vine”) cu *scara* („În *scara* (?) răzvrătită care vine”). Această modificare nu poate fi acceptată din două motive: 1. Tudor Arghezi n-a eliminat, de-a lungul atîtor ediții, deși ar fi avut numeroase prilejuri s-o facă, presupusa „greșeală de tipar”. Mai mult, în *Prefața* la ediția de referință, *Scrieri 1*, 1962, deși vorbește de „atelier”, „reeditare”, „recopiere”, „stereotip”, preocupat de forma ultimă pe care o dorea pentru „Scrierile” sale, poetul nu modifică versul în discuție, care rămîne, pentru toate edițiile pe care își va pune semnătura, așa cum l-a publicat, pentru că așa l-a scris, în 1927: „În seara răzvrătită care vine”. 2: „Restabilirea” propusă, nedorită de poet, pentru că n-o acceptă, ca să-i reluăm cuvintele din *Prefață*, „nici la bătaia de clopot a ceasului din urmă”, ar aduce grave prejudicii de ordin estetic întregii poezii, coborînd-o la un nivel foarte scăzut al sugestiei. „Seara răzvrătită” este o metaforă temporală de mari proporții, un amurg istoric repetat, inclus unei viziuni cosmice și existențiale. E imposibil să coborîm imaginația poetului, de pe aceste culmi, la gîndirea meșteșugărească a unei banale „scări” genealogice, de stearpă înfumurare cărturărească, pe care poetul o detesta, rezolvată explicit în versul: „Cartea mea-i, fiule, o treaptă”.

ror". Nu încapă nici o îndoială că formula argheziană: „odrasla vie-a crimei tuturor” este cea din *Biblie*, *Facerea*, preluată și explicată de Pavel în *Epistola către romani*, aproape cu aceleași cuvinte: „De aceea, precum printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, așa moartea a trecut la toți oamenii, prin acela în care toți au păcătuit” (*Rom.*, 5, 12); „prin greșeala unuia a venit osînda pentru toți oamenii” (*Rom.*, 5, 18). De la „crimă” (păcatul de neascultare al primilor oameni, care au călcat porunca lui Dumnezeu: „prin neascultarea unui om s-au făcut păcătoși cei mulți”, *Rom.* 5, 19) să trecem la ispășire.

Căderea strămoșilor în păcat este sancționată cu asprime de Dumnezeu, pierderea nemuririi, în primul rînd, și „blestemul pămîntului”: „Iar lui Adam i-a zis: «Pentru că ai ascultat vorba femeii tale și ai mîncat din pomul din care ți-am poruncit: ‘Să nu mănînci’, blestemat va fi pămîntul pentru tine! Cu osteneală să te hrănești din el în toate zilele vieții tale! Spini și pălămidă îți va rodi el și te vei hrăni cu iarba cîmpului! În sudoarea feții tale îți vei mîncă pîinea ta, pînă te vei întoarce în pămîntul din care ești luat: căci pămînt ești și în pămînt te vei întoarce»” (*Fac.*, 3, 17-19). Motive din aceste versete ajung pînă în poezia lui Arghezi. E „atmosfera biblică” de care amintea G. Călinescu. Poetul vorbește, în termenii „blestemului pămîntului” rostit de Dumnezeu în rai, de „rîpi și gropi adînci”, de moartea „robilor cu saricile pline / De osemintele vărsate-n mine”, de „sudoarea muncii sutelor de ani” pentru hrana „adunată” cu eforturi istovitoare, de „Rodul durerii de vecii întregi”. Aceste „vecii” de suferințe sînt urmarea blestemului din Eden: „pîinea” smulsă prin chinuri pămîntului de strămoșii cărora poetul le dă un „hrisov” al salvării, punct în care se desparte de motivul biblic. Mîntuirea de condiția inferioară vine printr-un produs spiritual nou, cartea, simbolul artei în general, cu care omul își recîștigă nemurirea și mîntuirea, alta decît cea promisă de *Biblie*. Această mitizare a muncii celor blestemați să lucreze pămîntul poate fi observată și în alte poeme argheziene. În *Plugule*, acest act în care este implicat omul începuturilor civilizațiilor, „copilul cel pitic”, capătă semnificații mistice: „*dumicatul socotitu-și-l-a sfințit*”; șesul e „brăzdat”: „Cu blăsteme, nădejdi și rugăciuni”, „osînda” se transformă în „bucurie”: „Clădindu-și slăvi și veacuri cu nimic” (*Scrieri* 1, p. 15). Religiozitatea lui Arghezi se manifestă altfel,

adeseori neortodox, dar ea există și, mai ales în cazul *Psalmilor*, ea trebuie căutată paralel cu lectura atentă a textului *Scripturii*.

Cîntece de laudă și de slăvire nețărnută și pioasă a gloriei lui Dumnezeu cel Atotputernic și Bun, sau rugăciuni ardente asociate cu simple lamentații, în care cîntărețul își spune oful cauzat de vecin, de pizmaș sau de dușmanii lui sau ai neamului ales din care face parte, *Psalmii* adună, pînă la urmă, întreaga gamă de sentimente omenești, de la beatitudinea credinței nestrămutate, pînă la disperarea cauzată de neputința de a răspunde pe măsura încrederii acordate în Paradis. Tot acest zbucium omenesc îl găsim în *Psalmii* lui Tudor Arghezi, căruia nu-i lipsește credința, ci capacitatea de a bea din ea ca dintr-o apă liniștitoare și binecuvîntată. De aici și profundul dramatism al liricii sale religioase. În aprecierea aspectului aparent negator față de divinitate al acestei foarte importante părți din creația sa poetică s-a trecut prea ușor peste caracterul pozitiv al îndoielii. Aceasta s-a lovit mereu de gîndirea dogmatică (fie religioasă, fie atee). În planul particularităților artistice cu care își comunică îndoielile, s-a subestimat capacitatea disimulatorie a stilului său, unică și de neegalat. Un exemplu tipic în acest sens îl oferă *Psalmul II*, *Sînt vinovat că am rîvni*²⁸⁵, din *Cuvinte potrivite*. Poetul își înșiră toate „păcatele”, în cea mai întinsă parte a *Psalmului* citat, bombardîndu-l pe cititor cu o uluitoare și densă rostogolire de metafore căutate intenționat pentru brutalitatea sugestiei carnale, în vederea sporirii șocului emotiv: „Sînt vinovat că am rîvni / Mereu numai la bun oprit”; „Iar cînd plecam călare, cu trofee, / furasem și cîte-o femeie / Cu părul de tutun, / Cu duda Țîi neagră, / Cu ochii de lăstun”. Înșirînd toate acestea – și ar fi trebuit să cităm întregul psalm –, Arghezi scoate un autoportret cu care își mîngîie orgoliul dilatat, de om neînduplecat, însetat de absolut:

*Ispitele ușoare și blajine
N-au fost și nu sînt pentru mine.
În blidul meu, ca și în cugetare,*

²⁸⁵ Folosim, pentru o mai ușoară recunoaștere a psalmilor, atît numerotarea lor, inexistentă la autor, cît și primul vers, sub care sînt indicați în *Tabla alfabetică a poeziilor după primul vers* din *Scrieri* 4, pp. 277-302.

*Deprins-am gustul otrăvit și tare.
Mă scald în gheață și mă culc pe stei,
Unde dă beznă, eu frământ scînteii,
Unde-i tăcere, scutur cătușa,
Dobor cu lanțurile ușa.
Cînd mă găsesc în pisc
Primejdia o caut și o isc,
Mi-aleg poteca strîmtă ca să trec,
Ducînd în cîrcă muntele întreg.*
(*Scrieri 1, p. 24*)

Actele de „răzvrătire” din aceste versuri, petrecute într-o noapte ambiguă, anistorică („M-am strecurat cu noaptea în cetate / Și am prădat-o-n somn și-n vis”), sfîrșesc în chipul cel mai neașteptat, într-un joc răsturnat, care restabilește dogma, în înțelesul ei cel mai strict, urgisind mîndria nemăsurată a celui ce „dorește bunurile toate”, pofta împinsă pînă la păcatul suprem, luciferic, „răsturnarea” lui Dumnezeu și „jefuirea” cerurilor:

*Păcatul meu adevărat
E mult mai greu și neiertat.
Cercasem eu, cu arcu' meu,
Să te răstorn pe tine, Dumnezeu!
Tîlhar de ceruri, îmi făcui solia

Să-ți jefuiesc cu vulturii Tăria.
Dar eu, rîvnind în taină la bunurile toate,
Ți-am auzit cuvîntul zicînd că nu se poate.*
(*Scrieri 1, p. 25*)

Buna cunoaștere a psalmilor vechi de către poet, sub aspect dogmatic, este confirmată pe deplin de acest final care cade ca o poartă grea, închisă cu zgomot mare peste întreaga „dezbatere”, de la afirmația: „Eu am dorit de *bunurile toate*”, înșirate cu minuție de inventar, și pînă la reluarea ei, la sfîrșit: „Dar eu, rîvnind în taină la *bunurile toate*”. Dialogul dintre omul supus ispitelor și Dumnezeu nu se sfîrșește cu o „ușă trîntită, care separă”, cum ni se sugerează în amintitele *Scholii la Psalmii* arghezieni, ci cu *Cuvîntul* izbăvitor pe care cel păcătos îl aude și, în sfîrșit, îl înțelege. „Visul” de la început se prefăce în „taină”, locul ascuns, lăuntric, în care se plămădește crima, împiedicată, în cele din urmă, de sentința divină: „Ți-am auzit cuvîntul zicînd că nu se poate”.

Disputa teologică asupra păcatului, figurat de poet cu imaginile luxuriei, este întregită de o neașteptată folosire a unei frecvente metafore a pedepsei divine în *Psalmi*: *arcul / săgeata*: „Trimise săgeți și răsipi pre ei” (BB, Ps. 17, 16); „Fața ta cea svîntă cu foc *pistrolează* [= săgetează]” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 17, p. 39); „Trimis-a săgeți și i-a risipit pe ei”²⁸⁶ (B 1968, Ps. 17, 16); „și ai pus *arc* de aramă brațele mele” (BB, Ps. 17, 37); „*brațe de aramă* la săgetătură” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 17, p. 41)²⁸⁷; „Dumnezeu judecătoriu drept e [...], *arcul* lui au încordat și l-au gătit pre el” (BB, 7, 12-13); „Domnul giudeț dreptu-i [...] *Arcul* întins încordă” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 7, p. 22); „Dumnezeu este judecător drept [...], *arcul* său l-a încordat și l-a pregătit” (B 1968, Ps. 7, 11-12); „Dumnezeu zdrobi-va dinții lor [...], întinde-va *arcul* lui pînă unde vor slăbi” (BB, Ps. 57, 6-7); Dosoftei întoarce pedeapsa slăbindu-l pe arcașul vrăjmaș: „Și *arcul* să-ș tragă moale, / Să să slăbască din foale, / Să pieie ticăițește” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 57, p. 130); „Dumnezeu va zdrobi dinții lor [...], întinde-va *arcul* lui pînă ce vor slăbi” (B 1968, Ps. 57, 6-7); „Dat-ai celor ce să tem de tine semn ca să fugă de cătră fața *arcului*” (BB, Ps. 59, 4); „Și de teamă cine-ț au, le-ai datu-le sămn, / De *arc* să să apere” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 59, p. 133); „Dat-ai celor ce se tem de tine semn ca să fugă de la fața *arcului*” (B 1968, Ps. 59, 4). Dușmanii încearcă fără folos, în îndîrjirea lor rătăcită, tăria *arcurilor*, dar sînt înfrînți de Dumnezeu: „Acolo zdrobi tăriile *arcelor*, arma și sabia și războiul” (BB, 75, 3); „Din Sion lăcașul lui sloboade radză, / De-ngrozește pre păgîni să nu să mișce, / *Arc* și *suliță*, și scutul să-ș rădîce” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 75, p. 171); „Acolo a zdrobit tăria *arcurilor*, arma și sabia și războiul” (B 1968, Ps. 75, 3). Cu puterea sa sau întărind brațul credincioșilor, Dumnezeu izbîndește asupra „celor fărădelege” și a tuturor acelor care îl înfruntă, ne instruiește *Psaltirea*.

Acest păcat al mîndriei nesăbuite este mărturisit deschis și de noul psalmist. Argezi recunoaște, cît se poate de limpede și de direct, zădărnicia revoltei care l-a îndemnat să se ridice cu *arcul* său împotriva lui Dumnezeu: „Păcatul meu adevărat / E mult mai greu și neiertat. /

²⁸⁶ Toate citatele biblice care apar fără vreo specificare în paranteză trimit la *Biblia* editată de Patriarhie, în 1968.

²⁸⁷ Cf. EMINESCU, O. 1, p. 148: „Și ca nouri de aramă [...] vin săgeți de pretutîndeni”.

Cercasem eu, cu *arcul* meu, / Să te răstorn pe tine, Dumnezeu”, revenind astfel la cuvintele vechiului psalmist: „Pentru că nu pre *arcul* mieu voiu nedejdui și sabia mea nu mă va mîntui” (BB, Ps. 43, 8); „Și ei, moșii noștri, nu să-ncredea-ntr-*arce*, / Nice căuța s-aibă izbîndă din lance” (DOSOFTEI, O. 1, p. 97); „Pentru că nu în *arcul* meu voi nădăjdui și sabia mea nu mă va mîntui” (B 1968, Ps. 43, 8). Atitudinea, adeseori contradictorie, a lui Arghezi față de divinitate aici trebuie căutată, în această renunțare, cu metafora biblică pe buze, la nebuneasca încercare de „a jefui Tăria”. Aici se află suprema culpă pe care și-o asumă poetul în versurile: „Sînt vinovat că am rîvnit / Mereu numai la bun oprit”. Un poet imprevizibil, cum este Tudor Arghezi, nu poate fi judecat după un cod reducționist și chiar rigorist, moral sau estetic, cum s-a procedat, din păcate, forțîndu-se interpretarea poeziei sale lirice, a celei religioase îndeosebi, fie într-un sens, fie în celălalt, pînă la transformarea unei formulări nefericite, în principiu comod de evaluare: „credință și tăgădă”. Urmele unui astfel de maniheism vetust trebuie căutate mai ales în gîndirea unor critici ai operei argheziene de prin anii '60, nu în opera poetului.

Este oarecum surprinzător că Nicolae Balotă, singurul critic care, în analiza *Psalmilor* arghezieni, folosește citatul biblic cu o necesară și lăudabilă sîrguință și competență, pune sub semnul întrebării, dacă nu al negării, incipitul arghezian „*Sînt vinovat*”, raportat la *Psalmul* 50, 4: „Acest «Sînt vinovat» nu respiră cîtuși de puțin căința davidică, a celui ce se mărturisește Domului său”²⁸⁸. Ne vedem obligați să facem o mică digresiune. *Psalmul* 50 ocupă, între cei davidici, un loc aparte. Dosoftei și-a dat seama de aceasta și comentează astfel psalmul în manuscrisul *Psaltirii în versuri*: „La peveful cel mare *Psalomul* lui David, 50: „Acesta psalom s-au fapt cînd greșisă David cu Uriasă [Batșeba, soția lui Urie, n.n.] de o îngrecă [= lăsă însărcinată] și fece samă lui Urie de i-o și luă șie, și-l dojeni prorocul Natan cu cuvîntul lui Dumnedzău, și căindu-să să rugă așe lui Dumnedzău”²⁸⁹. *Lumea*, personaj mult mai

²⁸⁸ Nicolae Balotă, *op.cit.*, p. 160.

²⁸⁹ Dosoftei, *Psaltirea în versuri*, ediție critică de N.A. Ursu, cu un *Cuvînt înainte* de Iustin Moiescu, Arhiepiscop al Iașilor și Mitropolit al Moldovei și Sucevei, Iași, 1974, p. 349.

interesant, ca realizare literară, decît *Înțeleptul*, un ghem de precepte lipsite de viață, din *Divanul* lui Cantemir, îl folosește pe David ca argument în favoarea celui păcătos, care capătă mîntuirea și după ce făptuiește o abominabilă crimă: uciderea soțului amantei, atrăgîndu-l pe acesta într-o cursă, ceea ce în limbaj juridic se numește crimă cu premeditare. Marele rege scrie cu mîna sa scrisoarea către Ioab, executorul ordinului său, și i-o trimite, culmea sfidării justiției omenești și divine, chiar prin viitoarea victimă: „Dimineața David a scris scrisoare lui Ioab și a trimis-o pe Urie. În scrisoarea aceea el scria așa: «Puneți pe Urie unde va fi luptă mai crîncenă și retrageți-vă de la el, ca să fie lovit și ucis»” (B 1968, *II Reg.*, 11, 14-15). Din mustrarea prorocului Natan rezultă și alte păcate ale lui David (*Natan mustră pe David*, cap. 12). Gloria cuceririi cetății Raba s-ar fi convenit mai mult lui Ioab decît regelui, care o primește ca ofrandă de la cel dintîi, dînd în pradă (B 1968, *II Reg.*, 12, 30) cetatea și măcelărindu-i, cu o cruzime ieșită din comun, pe locuitorii ei: „Iar poporul care se afla în ea l-a scos și l-a pus sub fierăstrău, și sub grapă de fier și sub securi de fier, și i-a aruncat în cuptoarele de ars cărămidă. Așa a făcut el cu toate cetățile Amoniților” (B 1968, *II Regi*, 12, 31). De aceea psalmistul vechi va striga din tot sufletul: „Izbăvește-mă de vărsarea de sînge, Dumnezeu, Dumnezeul mîntuirii mele” (Ps. 50, 15). Situațiile în care se află cei doi „psalmiști” sînt cu totul deosebite și comparația rămîne pur teoretică. De aceea David își recunoaște păcatele, împovărat de remușcări, și imploră cu umilință pe Dumnezeu, de la care așteaptă „bucuria mîntuirii”, răscum-părată nu prin „arderile de tot” („arderile de tot nu le vei binevoi”, Ps. 50, 17), ci prin „Jertfa lui Dumnezeu” (predicție mesianică: Mîntuitorul care vine din stirpea lui David): „duhul umilit, inima înfrîntă și smerită Dumnezeu nu o va urgisi” (Ps. 50, 18). Psalmii davidici și psalmii lui Arghezi nu au, e limpede, aceeași motivare biografică. Arghezi jefuiește și comite crimele în visul lui de poet („M-am strecurat cu noaptea în cetate / Și am prădat-o-n somn și-n vis, / Cu brațu-ntins, cu pumnul-n-chis.”), pe cînd David (v. *II Reg.*) o face în realitate, distrugînd cu cruzime cetatea Raba și altele. Dincolo de aceasta, în plan pur dogmatic, psalmistul român, cum îl înfățișează unii exegeți, este lipsit de religiozitate (punct de vedere respins, cum am văzut, pe bună dreptate, de au-

torul *Scholiilor la Psalmi*)²⁹⁰. Nu se poate vorbi însă de autoeliminarea sa de la „mîntuire”, pe care n-o cere, și nici de slăvirea păcatelor, după modelul păcătosului din *Psalmul 9*, citat de Nicolae Balotă²⁹¹: „Că se laudă păcătosul cu poftele sufletului lui, iar cel ce face strîmbătate pe sine se binecuvîntează” (Ps. 9, 23). Nici trimiterea la *Psalmul 9* nu ne apare destul de motivată de adevăratele intenții ale poetului, așa cum se desprind din text. *Psalmul* lui Arghezi e mai curînd o replică, nu o negare a celui davidic și nu excludem o contaminare cu portretul lui David din *Regi*.

Oricît ne-am strădui, nu putem să vedem despre ce fel de semețire argheziană ar fi vorba într-o spovedanie ca aceea din psalmul *Sînt vinovat că am rîvnit*. Este vorba mai curînd, în această „rîvnire în taină”, de dorințe reprimite, între care cea mai gravă, de „neiertat”, este „îlălărirea cerurilor”, o metaforă benignă și chiar reconfortantă a înălțării spre absolut, sugerată în modul cel mai insolit cu putință de un poet excepțional înzestrat pentru a smulge cuvintelor „frumuseți și prețuri noi”, într-o adevărată revoluție semasiologică. Poetul nu este, cum s-a spus, „potrivnicul divinității”, nu „face pasul decisiv al rupturii cu divinitatea”²⁹². În lupta aceasta, în care omul nu renunță, prin chiar natura lui, la dorința de a cunoaște, dobîndită cu prețul grelelor urmări ale neascultării din Paradis – „Și a zis Domnul Dumnezeu: «Iată Adam s-a făcut ca unul dintre noi, cunoscînd binele și răul»” (*Fac.*, 3, 22) – se stabilesc raporturile de putere între Dumnezeu și om, figurate de metafora biblică a *arcului*, în care nu se manifestă superbia poetului, nici vreo înclinație „deicidă”, ci doar o subtilă autoironie: „Cercasem eu, cu arcul meu, / Să te răstorn pe tine Dumnezeu!”. Apăsarea pe *eu* (actantul) și *arcul meu* (instrumentul) e un semn al slăbiciunii și nu unul al orgoliului nemăsurat. Versurile citate nu exprimă un gînd victorios, ci mai curînd sentimentul apăsător al unei înfrîngeri prezumate. „Cercasem eu” nu înseamnă „căutare izbîndită”, ci una nereușită care avea să intre sub o severă interdicție divină. De altfel, totul se petrece „în taină” și nimic explicit

²⁹⁰ Nicolae Balotă, *op. cit.*, p. 159.

²⁹¹ *Ibidem*, pp. 160-161.

²⁹² *Ibidem*, p. 159 și 161.

și „la vedere” în acest psalm plin de melancolia neputinței umane în fața puterii lui Dumnezeu.

Cum declarase de la început în *Aș putea vecia cu tovărășie*, Arghezi nu-și alege ca tip de psalm preferat, dintre cei scriși sau numai atribuiți lui David, cântecul de laudă pentru Părintele ceresc:

*Pentru ce, Părinte, -aș da și pentru cine
Sunetul de-ospețe-al bronzului lovit?
Pîinea nu mi-o caut să te cînt pe tine
Și nu-mi vreau cu stele blidu-nvăluit.*

(*Scrieri* 1, p. 18)

În locul laudelor din psalmii davidici, poetul preferă lamentația, mai frecventă în Psalmii lui Asaf. Lamentația asafică poate atinge pragul revoltei la Arghezi, fără sorți de izbîndă, elan retezat, cum am văzut, de cuvîntul Domnului, care rostește interdicția: *nu se poate*. Psalmul arghezian, *Aș putea vecia cu tovărășie*, trasează o netă linie de demarcație între psalmii davidici și cei pe care poetul român vrea să-i scrie. A face din acești psalmi ceea ce ei nu pretind a fi este mai mult decît o zădărnicie. Arghezi nu vrea să scrie copii după *Psaltire*, ci cîntece cu adevărat noi. A-i cîntări lucrarea în unități de măsură inadecvate înseamnă să treci prea ușor peste adevăratele intenții ale poetului psalmist. Tema primului său psalm este laică, un fel de artă poetică a unui nou gen de poezie lirică, în care imboldul creator vine de dincolo de realitate, dintr-o „neliniștită patimă cerească”, dar scapă oricărui control dogmatic religios: „brațul mi-l zvîcnește, sufletul mi-l arde”. *Vecia* din primul vers nu este cea biblică, ordonată de Dumnezeu, care hotărăște viața și moartea la porțile Paradisului, ci aceea pe care o conferă creația artistică: „Noi viori să farmec, nouă melodie / Să găsesc – și stihuri sprintene și grele”. Totul este pus sub semnul îndoielii, a unei posibilități, în începutul: „Aș putea vecia cu tovărășie / Să o iau părtașa gîndurilor mele”. Sub acest semn al relativității celor omenești se așază și acel „leac mare-al morții tuturor”, durată prin artă, cheazășia cerească a creației, mai puțin a artistului creator. Acest dialog al poetului cu Părintele divin, pe o temă în care motivele laice se amestecă cu cele biblice, sfîrșește într-un deplin scepticism al duratei:

Vreau să pier în beznă și în putregai,
Nencercat de slavă, crîncen și scîrbit.
Și să nu se știe că mă dezmierdai
Și că-n mine însuși tu vei fi trăit.
(Scrieri 1, p. 19)

În final, surprinde mulțimea simbolurilor biblice: *beznă*, *putregai*²⁹³, *slavă*. Poetul trăiește cu maximă intensitate sentimentul morții, ca și vechiul cîntăreț. Rădăcina acestor versuri argheziene este în *Psalmul* 37 al lui David, din care poetul român nu reține decît partea negativă, referitoare la descompunere: „Împuțiră-să și *putreziră* ranele mele de cătră fața nebuliei mele” (BB, Ps. 37, 5-6); „De rane sînt *putred*, firea nu mă sîmte, / De nesocotință mi-am pierdut din minte” (DOSOFTEI, O. 1, p. 85); „Împuțitu-s-au și *au putrezit* rănile mele, de la fața nebuliei mele” (B 1968, 37, 5). Descrierea decrepitudinii trupesti, după astfel de modele, se regăsește nu numai în acest psalm și în alții, dar și în multe scrieri, în proză și versuri, din întreaga operă argheziană.

Bezna este adeseori asociată cu întunericul puternic și, prin extindere, cu infernul. Primul sens înregistrat în *Dicționarul Academiei* este acela de „abis”, „adîncime fără fund” ca în slavonă. E discutabilă așa-dar apropierea de „locul de întuneric, în care vor fi lacrimi și scrîșniri din dinți”, cu sugestii care trimit la infern, într-un spațiu al pedepsei²⁹⁴. Vechiul cîntăreț vorbește, în *Psalmul* 70, de „beznele pămîntului” din care a fost scos, „înviat” și „mîngîiat”: „m-ai înviat și den *beznile* pămîntului scoseși-mă. Înmulțit-ai asupra mea mărirea ta și, întorcîndu-te, m-ai mîngîiat și den *fărăfundurile pămîntului* iarăș mă scoseși” (BB, Ps. 70, 23-24). Această „beznă”, pe care traducătorul o echivalează cu „prăpastia” trezește și verva poetică a lui Dosoftei, care clarifică sensul figurat din *Psalmul* 70: „Ce iarăș mi-ai da-tu-mi viață, / Cînd te-ai întors cu dulceață. / Și m-ai scos de la *prăpaste*, / Ce-m vinisă cu năpaste, /

²⁹³ Nicolae Balotă observă cu pătrundere importanța pe care o acordă poetul cuvintelor *beznă* și *putregai*: „două elemente care joacă, cum știm, un rol esențial în sfera imaginarului arghezian” (*op. cit.*, p. 157), precizînd și sursa lor „în textele scripturare” (p. 158).

²⁹⁴ Nicolae Balotă se întreabă dacă psalmistul Arghezi „reclamă oare pentru sine pierzania, condamnarea”, fără să dea un răspuns precis (p. 158) și procedează bine, pentru că textul poetului nu-l impune.

Ivindu-te cu mărire, / De m-ai scos de la perire. / Că te-ai întors cu priință, / De mi-ai trimis mîngîiță. / Și din *prăpaste adîncă* / M-ai scos și m-ai pus pre stîncă” (DOSOFTEI, O. 1, p. 159). *Mîngîița* din versurile lui Dosoftei, *mîngîierea* din BB devin la Argezi *dezmiardare*. Din sensurile cuvîntului *beznă*, pe care le-am amănușit aici, îl reținem, ca fiind cel mai aproape de acela din psalmul arghezian, pe „abis”, „adînc fără fund” în limba veche, care figurează moartea fără nici o *conotație demoniacă*. Nu găsim că poate fi vorba aici de ceea ce numește Nicolae Balotă „limita exasperării anti-divine a poetului”. Dimpotrivă, scoatem, cercetînd sensurile vechi ale cuvintelor de care se folosește Argezi, o încheiere diferită.

Lamentația poetului român se sprijină pe cuvînte care-i exprimă cel mai bine starea sufletească: „încrîncenare” și „mîhnire”, pînă la „sufărînță”, „*scîrba*” în limbaj popular, ca în *Psaltirea Șcheiană* și Coresi: „Derep[t] ce scîrbit ești, sufletul meu” (PSALT. SCH., COR. PS., 41, 6); și ca în *Biblia de la București*: „voi mulți scîrbele tale și suspinul tău” (BB, *Fac.*, 3, 16). Cităm în continuare, pentru a putea urmări mai bine sensul cuvîntului *scîrbit*, esențial în decriptarea textului poetic arghezian, și cîteva exemple din *Dicționarul limbii române*²⁹⁵: „Îndată se schimbă bucuria în *scîrbă*” (Ion Neculce); „Să uit această viață de *scîrbă* și urît” (Al. Macedonski); „Cîteodată mă îmbăt de *scîrbă*” (Sadoveanu); „Stă sufletul sub vremi și se îndoiaie, / Și-n *scîrba* lui se-ntreabă de-o să vii” (Ion Pillat); „Frunză verde de-alunică, / Multă *scîrbă* mă mînnîncă”; „Cînta cucul pe zaplaz, / Tot a *scîrbă* ș-a nacaz” (din poezia populară).

Am fi putut să ne oprim numai la psalmi, în special la *Psalmul 41*, pentru a ne edifica pe deplin asupra sensului cuvîntului *scîrbit* în literatura ecleziastică românească, dar și în cea veche în general, cultă și populară, cu ecouri în cea modernă, de la cronicari și Sadoveanu, pînă astăzi. *Psalmul 41* i-a mișcat mai întîi pe traducători, care s-au întrecut în găsirea unor echivalențe în limba română, cît le permiteau condițiile culturale precare și talentul, pe măsura celor din textul de origine, începînd, am îndrăzni să afirmăm, chiar cu *Psaltirea Șcheiană*. Cele mai

²⁹⁵ *Dicționarul limbii române* (DLR). Serie nouă, tomul X, partea I, litera S, Editura Academiei București, 1986, p. 375.

violente versuri, în care negarea lui Dumnezeu de către dușmanii cre-
dinței capătă o replică poetică pe măsura *scîrbei* acumulate („pizmașii
stau de mi să strîmbă, și-m fac multă *scîrbă*”), le scrie Dosoftei:

*Voia rea nu-ț face, suflete mișele,
Nice-ț face scîrbă suspinînd cu jele,
Ce să aibi nedejde spre Domnul curată
Că-ț va tinde mila cu mînă-ndurată.*

(DOSOFTEI, O. 1, Ps. 41, p. 94)

Suspînul acesta după dumnezeire din *Psalmul 41* nu comunică direct
cu *Psalmul* lui Arghezi, care pare mai curînd un răspuns la pietatea
vechiului psalmist, cum au și fost interpretate versurile: „Vreau să pier
în beznă și în putregai, / Ne-ncercat de slavă, crîncen și scîrbit. / Și să
nu se știe că mă dezmiardai / Și că-n mine însuși tu vei fi trăit”. Reco-
mandăm o nouă lectură a întregului psalm arghezian după ce am resta-
bilit sensul vechi al cuvintelor *beznă*, *slavă*, *crîncen* și *scîrbit*. *Bezna*
este „adîncul fără fund al morții”, sfîrșitul gloriei nedobîndite sau ne-
meritate („ne-ncercat de slavă”) cu efect profund în starea sufletească a
poetului, înverșunat în durere (tristețe) și mîhnire („crîncen și scîrbit”).
Versurile lui Arghezi au un grad foarte mare de ambiguitate, dar toate
respiră, în acest psalm, nemîngîierea rezultată din îndepărtarea de divi-
nitate, păcat înfricoșător, doar în pragul unei absoluții care devine ipo-
tetică, provocînd întreaga „tulburare” de care vorbește poetul: „Numai
suferința cerului, păcat / Nu-i cu ea să turburi apa din Iordan”. Speranța
în mîntuire se stinge în privirea rătăcită și înfricoșată a păcătosului.
Această speranță este acordată tuturor, prin partea divină a omului, dar
la ea nu ajung toți, prăbușiți de ispitele cu față diavolească. Nu există
versuri mai mîhnite de această pierdere ireparabilă, de adîncă trăire
mistică, în limbaj dificil, decît cele cu care poetul își încheie *Psalmul*
acesta al semeției umilite:

*Și să nu se știe că mă dezmiardai
Și că-n mine însuși tu vei fi trăit.*

Prezumtivul *Tu vei fi trăit*, din acest vers capital, nu poate fi echiva-
lat cu *tu vei fi murit*, decît forțînd înțelesul frazei, și neglijînd total for-
ma gramaticală, cu atîta grijă plasată în această încheiere, care cuprinde

întreaga meditație religioasă a psalmului: *vecia*, în sens biblic, mântuirea care aduce viața veșnică, concuroasă de iluzia artistului încrezător în durată operei sale, netangată cu durată divină, decât în momentul creației ei, act de comuniune „neștiută” cu divinitatea. Retragera scriitorului dintr-o confruntare imposibilă se face cu o excesivă abilitate prin folosirea formelor verbale de negație, care trimit divinitatea în anonim (*să nu se știe*) și de nesiguranță: *tu vei fi trăit*. Poetul nu dorește „pierea lui Dumnezeu în el”, cum s-a spus²⁹⁶, ci constată, plin de mîhnire, lipsa unui contact mai adînc cu divinitatea, mai strîns și de durată, cum „și l-ar fi dorit”, dacă avem dreptul să-l parafrazăm, stimulați de *mîngîierea* cu care a fost binecuvîntat altădată, într-un trecut neprecizat.

Necesitatea lecturii noi, pornind de la textele vechi, a psalmilor argezieni, pe care o propunem în studiul de față, este confirmată de numeroase exemple. Ne vedem nevoiți să le reducem la minimum. *Psalmul III, Tare sînt singur, Doamne, și pieziș!* se deschide cu această autocaracterizare lapidară. Autodefinirea *pieziș* ca pandant, dar și ca explicație a singurătății, apare, în mod paradoxal, într-un psalm de liniștită reculegere mistică, nerăvășit de gânduri eretice sau de viziuni escatologice. Cuvîntul *pieziș*, pe care mizează poetul, este scos din ordinea lui geometrică („încîlnat, oblic, diagonal”) și așezat într-o ordine morală, „opus celorlalți”, „în răspăr”, „anapoda”. Drumul poetului către dumnezeire se așterne *pieziș*. Contrar declarației zgomotoase de la început, poezia e plină de gingășii naturiste, în care se insinuează gîndul melancolic al dispariției:

*Tare sînt singur, Doamne, și pieziș!
Copac pribeag uitat în cîmpie,
Cu fruct amar și cu frunziș
Țepos și aspru-n îndîrjire vie.*

*Tînjesc ca pasărea ciripitoare
Să se oprească-n drum,
Să cînte-n mine și să zboare
Prin umbra mea de fum.*

(*Scrieri*, 1, p. 36)

²⁹⁶ Nicolae Balotă, *op. cit.*, p. 158.

„Grelele porunci și-nvățămintе” din cărțile lui Moise îi tulbură contemplația liniștită asupra traiectoriei propriului său destin, „prins adînc între vecii și ceață”, între datorie („Nalt candelabru, strajă de hotare, / Stelele vin și se aprind pe rînd / În ramuri-le-ntinse pe altare”; „înflorit numai cu focuri sfînte”) și renunțare („Și te slujesc; dar, Doamne, pînă cînd? [...] Poate că, Doamne, mi-este de ajuns”). Nu am citi în această sfîșiere în singurătate a poetului o desprindere de Dumnezeu, ci doar un drum *pieziș* către o țintă foarte înaltă spre care se îndreaptă sîngerînd „din rădăcini”. Sentiment general uman în momentele de răscruce, cînd omul se simte abandonat pînă și de Dumnezeu, plîngerea provocată de uitare, cum s-a constatat, este frecventă în *Psaltire*, comparabilă cu aceea a lui Iov. Nicolae Balotă consemnează în monografia sa²⁹⁷ două exemple foarte concludente: „Pînă cînd, Doamne, mă vei uita pînă în sfîrșit? Pînă cînd vei întoarce fața ta de la mine?» (Ps. 12, 1). Sau: «Pentru ce, Doamne, stai departe?» (Ps. 9, 21). Pe marginea textului arghezian cu rădăcina în psalmii citați, criticul constată cu justete: „În acest *Psalm* al lui Arghezi, tonul de lamento îl înlocuiește pe acela al revoltei din *Psalm* I și II. Nu încrîncenarea disperată, exaltare a orgoliului, nu blasfemie, ci tînguire”²⁹⁸. Am făcut nuanțările de rigoare ceva mai înainte asupra „revoltei” argheziene împotriva dumnezeirii. Avem aceeași rezervă și asupra „absenței divinității” din al III-lea *Psalm* arghezian. Cuvîntul „absență” este cel puțin nepotrivit aici, putînd duce la o confuzie în contradicție chiar și cu gîndirea comentatorului, pentru că nu e vorba, în fronda poetului, de vreo atitudine atee. „Absența divinității” nu poate fi dedusă din „uitare”. Uîți o prezență, nu o absență, care capătă, în formularea citată, fără să aibă motivarea textului, un caracter absolut. Comparativul din final lămurește situația: poetul așteaptă ca printr-un emisar dumnezeiesc, îngerul, să primească „din nou” o „povăță mai bună”, superioară față de cele anterioare, deja primite. E vorba de reactualizarea unei *prezențe*, într-o formă pe măsura insistenței din solicitare, comunicată de comparativul de superioritate (*mai bună*) așezat, nu fără intenție, în finalul psalmului, foarte apropiat, ca gîndire, de poezia religioasă a lui Vasile Voiculescu:

²⁹⁷ Nicolae Balotă, *op. cit.* p. 162.

²⁹⁸ *Ibidem*.

În rostul meu tu m-ai lăsat uitării
 Și mă muncesc din rădăcini și sînger.
 Trimite, Doamne, semnul depărtării,
 Din cînd în cînd, cîte un pui de înger,
 Să bată alb, din àripă la lună,
 Să-mi dea din nou povața ta mai bună.
 (Scrieri 1, p. 37.)

Ceea ce cere și așteaptă mai ardent psalmistul, vechi sau nou, este sprijinul divinității, de cele mai multe ori o „povață” călăuzitoare. Răzvrătitul nu așteaptă niciodată „povețe” și le respinge pe cele primite. Nu se supune decît propriilor lui îndemnuri, pe cînd Arghezi tînjește, ca și vechiul psalmist, după sprijinul „Povățuitorului”. Căvîntul apare, într-un context laic, și la Eminescu, în proză²⁹⁹. David îl roagă și așteaptă de la Dumnezeu „duh povățuitoriu” (BB, Ps. 50, 13), cum va face și Arghezi. Exemplele din *Vechiul Testament* sînt foarte numeroase. Selectăm cîteva: „Povățuitu-m-ai, căci te-ai făcut nedêjdea mea” (BB, Ps. 60, 3), spune David; „și în sfatul tău m-ai povățui”, îl urmează Asaf (BB, 72, 23), „Pre sfatul tău, de-m ești și povață”, versifică Dosoftei (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 72, p. 165), implorîndu-l și în altă parte: „Și-n cărări drepte mi-i povață / Cu svîntul său nume de mă-nvață” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 22, p. 53); „Povețuitu-m-au pre cărările dreptății” (BB, Ps. 22, 3); „Trimite lumina ta și adevărul tău; acêstea m-au povățit” (BB, Ps. 42, 3); „să-mi trimiți lumină, / A ta dereptate să o vădz senină, / Să mă iei de mînă și să-mi fii povață” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 42, p. 96). De remarcat e faptul că în traduceri moderne nu mai întîlnim întotdeauna termenii: *povață*, *povățui*, *povățuitor*, în exemplele citate, ci înlocuitori de felul acesta: „duh stăpînitor” (B 1968, Ps. 50, 13), „Duhul tău cel sfînt” (R-G, Ps. 51, 13); „loc de scăpare ești pentru mine” (R-G, Ps. 61, 4); „călăuzește-mă” (R-G, Ps. 73, 24). E interesantă concurența între cuvintele *povață* și *povățui* și înlocuitorii acestora din traduceri artistice, de-a lungul timpului. Dosoftei dublează și triplează termenii citați, în versiunea lui redundantă, cu alte formulări. Galaction, care asigură redactarea artistică a psalmilor din ediția „tradusă după textele originale ebraice și

²⁹⁹ Vezi *Dicționarul limbii poetice a lui Eminescu*, sub redacția lui Tudor Vianu, Editura Academiei Române, București, 1968, p. 426.

grecești” împreună cu Vasile Radu, în 1938, folosește, de preferință, alte echivalențe lingvistice impuse de sursa ebraică. Se încalcă astfel tradiția stabilită de *Biblia de la 1688*, text de referință și astăzi: „O, trimite lumina și adevărul tău! Ele *să mă călăuzească și să mă îndrepteze*” (R-G, Ps. 43, 3); „lumina ta și adevărul tău; acestea *m-au povățuit*” (B 1968, Ps. 42, 3); „*Povățuiși* ca pre niște oi nărodul tău, cu mîna lui Moisi, și a lui Aaron” (BB, Ps. 76, 20).); „treci prin fundul mării svînta turmă, / cu Moisei și cu Aaron *ce-ai pus povață*, / Să o poarte pre pășiu-ne cu dulceață” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 76, p. 174); „Și *povăță* pre ei la ca-le direaptă” (BB, Ps. 106, 7); „Și *povățui* pre dînșii cu nor zioa, și toată noaptea cu lumină de foc” (BB, Ps. 77, 17); „Și-i *povățui* pre dînșii pre nădêjde” (BB, 77, 58); „și cu pricêperile mînilor lui *povățui*” (BB, 77, 78); „Și dzua le-au pus nûor *povață* / Prin pustie de-au mîrs fără greață, / Iară noaptea le-au fînut lumină / Cu stîlp de foc, ca de dzî senină...” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 77, p. 176); „Și le-au fost *povață* cu nedejde...” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 77, p. 179).

E semnificativă și merită să fie semnalată folosirea viitorului ca rezultat al unei aprecieri prospective a *poveței* solicitate de om lui Dumnezeu, cheazășia îndeplinirii unei cerințe de ordin moral în primul rînd: „Căci întărirea mea și scăparea mea ești tu și pentru numele tău *mă vei povățui și mă vei hrăni*” (BB, Ps. 30, 4); „Tu-m ești, Doamne, tărie și vîntă [= întărire], / Cu a ta putere cu cea svîntă. / Și-n numele tău *să-m fii povață*, / Cătră hrana ceea ce-i de viață” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 30, p. 69); „Că puterea mea și scăparea mea ești tu și pentru numele tău *mă vei povățui și mă vei hrăni*” (B 1968, Ps. 30, 3). De la Dumnezeu aş-teaptă credinciosul și răsplata pentru faptele sale: „Și eu pre Domnul am nedejduit, bucura-mă-voiu și mă voi veseli pre mila ta” (BB, Ps. 30, 8); „Și eu, Doamne, ntr-a ta milă svîntă / Mă voi bucura fără de smîntă” (DOSOFTEI, O. 1, p. 69); „Bucura-mă-voi și mă voi veseli de mila ta” (B 1968, Ps. 30, 7); „*Povățui-va* pre cei blînzi la judecată, învă-ța-va pre cei blînzi căile lui” (BB, Ps. 24, 10); „Să ne ducă pre cale-n giudețe, / Pre cei brúdivi [= tineri] și cei cu blîndețe, / În căile lui cele de viață / Sîngur Domnul *le este povață*” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 24, p. 57); „Duhul tău cel bun *povățui-mă-va* în pămînt drept” (BB, Ps. 142, 12); „duhul tău cel bun *mă va duce* / la pămîntul cel drept și dulce” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 142, p. 320); „Duhul tău cel bun *să mă povățu-*

iască la pământul dreptății” (B 1968, Ps. 142, 10); „Și te va povățui minunată dreptatea ta” (BB, Ps. 44, 6-7); „Purta-te-va bine mîna ta cea svîntă” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 44, p. 99); „și te va povățui minunat dreapta ta” (B 1968, Ps. 44, 6).

Psalmul al III-lea al lui Arghezi, *Tare sînt singur, Doamne, și pieziș*, este o lungă introspecție, asemănătoare cu aceea a lui David din *Psalmul 138*, care pune în evidență omnisciența și omniprezența lui Dumnezeu în raport cu limitele omului. Vechiul psalmist acceptă cu seninătate acest „rost”, iar noul cîntăreț se tulbură, ca în final să se resemneze. Dosoftei vibrează în *Psaltirea în versuri* întocmai ca traducătorii *Bibliei de la București*: „Minună-se știința ta, de cătră mine; [...] Unde voiu mîrge de cătră duhul tău, și de cătră fața ta unde voiu fugi? De mă voiu sui la ceriu, tu acolo ești; de mă voiu pogori la iad, ești de față. De-m voiu lua arepile mîle la mînecate și voiu lăcui la marginile mării, pentru că și acolo mîna ta mă va povățui și mă va ținea dreapta ta” (BB, Ps. 138, 5-10). Ca în atîtea alte exemple, Dosoftei pare că se îndepărtează de enunțul biblic, fără să-i trădeze înțelesul: „Nice de svînta ta față / N-am într-alte părț povăț. / Cătră ceri de m-aș sui-mă, / Ești acolô, de m-ei [= mă vei] ști-mă, / De-aș pogori unde-i iadul, / Și de-acolo m-dêșchidz vadul, / De-aș zbura spre demineată / Preste mări fără povăț, / Cu mîna ta cu cea sîngă / M-ai purta fără de tîngă, / Și cu dreapta ta svîntă / M-ai ținea fără de smîntă” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 138, pp. 310-311).

Pe lîngă diferențele rezultate în urma folosirii unor surse deosebite în traducere (ebraica, greaca, slavona) sau chiar a mai multora în același text, apare, în secolul al XVII-lea, un nou și important impuls diversificator: necesitatea cultivării unei limbi literare expresive. *Psaltirea în versuri* a mitropolitului Dosoftei și *Biblia de la București* se află printre cele mai importante cărți în care se creează și se consolidează pe termen lung un limbaj poetic tradițional, cu efecte spectaculoase pînă astăzi. Stilul biblic, cum le place unora să-l numească, a fertilizat opera unui poet modern ca Eminescu, în secolul al XIX-lea, dar și pe aceea a modernistului Arghezi, pe la mijlocul secolului trecut, și nu lipsesc astfel de exemple nici astăzi. Dinspre *Biblia de la București* vin spre Eminescu vagi ecouri din *Psalmul 138*, pe tema eternității, nemărginirii, singurătății și a morții. Versetul biblic: „De-m voi lua arepile mîle la

mînecate [= în zori] și voi lăcui la marginile mării” (BB) primește replica eminesciană, cu înclinarea balanței de la diurn (*la mînecate*) către nocturn (*sara*): „În liniștea sării / Să mă-ngropați, pe cînd / Trec stoluri zburînd, / La marginea mării” (*Nu voiu mormînt bogat*, EMINESCU, O. I, p. 221). Versul lui Dosoftei din același psalm: „Preste mări fără povață” ne poartă cu gîndul mai puțin la „mișcătoarele cărări” marine din care se întruchipează Luceafărul³⁰⁰, și mai mult către „noianul de ape” dinainte de zidirea lumii din *Scrisoarea I*, adică, în limbajul mitropolitului, înainte de „povața” dumnezeiască. Omniprezent, atotștiutor și atoteziditor, Dumnezeu „E stăpînul fără margini peste marginile lumii”, cum îl înfățișa laconic Eminescu. Arghezi produce o schimbare profundă a imaginarii psalmice. În dialogul cu Dumnezeu, poetul abandonează imaginea grandioasă, macrocosmică, frecventă la Eminescu, și se retrage în mijlocul unui sugestiv microunivers familiar, cu care încearcă să-și mîngîie, în metafore naturiste și casnice, frustrările abstracte mai înalte: „cîrpele mici de gingăsie”, „cîntece mici de vrăbii și lăstun”, „pomi de rod cu gustul bun”, „nectare roze de dulceață”, „aroma primei agurizi”. Nu sînt uitate nici măcar „moile omizi” de pe scoarța pomilor, iar mesagerul lui Dumnezeu, „semnul depărtării”, nu este un arhanghel „flăcăritor”, ca în poezia lui Voiculescu, ci doar „un pui de înger”. Lexicul, ales cu artă de miniaturist, surdineză plîngea poetului. „Îndîrjirea vie” anunțată în primul catren dispăre cu totul, risipită într-un joc retoric subtil. Întrebarea: „Și te slujesc; dar, Doamne, pînă cînd?” nu mai e funcțională, iar îndoiala este rostită fără putere: „Poate că, Doamne, mi-este de ajuns”. Abandonat „în rostul” său, nu profită de libertatea de „a-și întocmi viața”³⁰¹ singur și cere cu umilînță ajutor. Desprins de legile aspre primite de Moise pe Muntele Sinai, poetul așteaptă o „povață mai bună”, radical înnoită, departe de „grelele porunci și-nvățămintă” veterotestamentare. Degeaba căutăm în psalmul lui Arghezi portretul omului „pieziș”, insurgentului ispitit să se pună mereu de-a curmezișul în fața tuturor și în toate, pînă și a lui Dumnezeu. Dacă depășim „potrivirea”, de multe ori poznașă, a cuvintelor,

³⁰⁰ Cf. *Luceafărul*: „Privea în zare cum pe mări / Răsare și străluce, / Pe mișcătoarele cărări / Corăbii negre duce” (EMINESCU, O. I, p. 167).

³⁰¹ *Rost*, „ordine, rînduială” (III. 1); „mod de a-și întocmi viața” (III. 2.); „scop, țel, menire” (III. 3.) (DLR, tomul IX, R, pp. 546-547).

ajungem, abia atunci, la înțelesul dător de speranță: mîntuirea printr-o „povață mai bună”, pe care poetul o așteaptă („Trimite, Doamne, semnul depărtării [...] Să-mi dea din nou povața ta mai bună”). Credința în această *povață* îl ține departe pe poet, oricîte întrebări și-ar pune, de o apostazie împlinită.

Lexeme cum sînt cele citate, arhaisme sau cuvinte cu circulație limitată, au capacitatea, după aprecierea noastră, de a organiza în jurul lor un sistem coerent de sensuri în poezia lui Arghezi, care se referă la *legea divină* așa cum rezultă ea din *Biblie*. Cu numeroasele noastre exemple, poate excesive, din motive metodologice, am încercat să delimităm, cu ajutorul unui termen biblic esențial: *a povățui*, prins în familia lexicală în care apare în textele scripturale românești vechi, viu și astăzi, care este lucrarea lui Dumnezeu cea mai importantă în raporturile sale atît de complexe cu omul, creat „după chipul său” și stăpîn „peste toate vietățile ce se mișcă pe pămînt, și peste tot pămîntul” (*Fac.* 1, 26, 28). Născut din „suflarea” lui Dumnezeu peste „țărîină” (*Fac.* 2, 7), alcătuire superioară, privilegiată față de toate celelalte viețuitoare și, mai presus de orice, prin asemănarea cu Dumnezeu, omul primește porunca: „Din toți pomii din rai poți să mănînci. Iar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănînci, căci, în ziua în care vei mîncă din el, vei muri negreșit” (*Fac.*, 2, 16-17). Așa se naște metafora prerogativei divine a inalienabilității absolute a „cunoștinței” hotărului dintre bine și rău și justificarea legilor de recunoaștere și a învățaturii despre ele. Întreaga *Biblie* este ceea ce se deduce foarte ușor din titlul ei vechi: *Dumnezeiasca Scriptură ale cei vechi și ale cei noao lège* (BB). Obligația morală cea dintîi, care străbate de la un capăt la altul *Bibliei*, este respectarea legii divine, care fixează îndatoririle omului față de bunul și atotputernicul său Creator. Acesta *povățuiește* și cere respectarea *povețelor* sale. În limba română veche, *povață* are sensul de ‘îndrumător’/‘călăuzitor’ și chiar pe acela de ‘lege, normă cu caracter obligatoriu’ (DLR, t. VIII, 4, P). *Povața* dumnezeiască trebuie urmată fără abatere, cum citim în *Biblia de la București*: „Povățuiește-mă în calea poruncilor tale” (Ps. 118, 35), în traducerea versificată de Dosoftei: „Într-a tale porunci pre cărare mă-ndereaptă” (Ps. 118, p. 272). Atît din folosirea directă a cuvîntului *povață*, adeseori în compuneri verbale ca: *a pune povață*; *a fi povață*, cît și din substituiri la care recur traductorii re-

zultă caracterul obligatoriu al *sfaturilor / poveștelor* pe care le dă Dumnezeu omului.

Odată stabilită legea, *povățuirea* către ea urmează cu necesitate, iar neascultarea poate fi pedepsită și viața dusă după *povața* divină răsplătită. Faptele bune, după „lege”, aduc reconcilierea și mântuirea de păcat, chiar dacă acesta este dintre cele mai grele. *Psaltirea*, urmărind aplicarea legii, în diverse momente concrete de viață, care devin de fiecare dată un prilej de rugăciune și de glorie a lui Dumnezeu, nu este altceva decât un compendiu versificat al *Vechiului Testament*, așa cum a fost receptat de sensibilitatea vechilor cîntăreți, chiar cu evidente elemente autobiografice, fie că e vorba de David sau de alții, pe canavaua unei istorii care se făcea sub ochii psalmistului (cucerirea și păstrarea „țării sfinte”, ca obiectiv central real cu înțeles simbolic, întărirea și răspîndirea credinței adevărate). Cînd Arghezi caută și cere povața cerească, chinuit de interogații fără dezlegare, într-un stil plin de capcane pentru cel neprevenit, dovedește o perfectă cunoaștere și înțelegere a textului psalmic. Comentatorul mai puțin familiarizat cu textele scripturale românești, și neatent, din această cauză, la extraordinara lor putere de a păstra, prin arhaism, savoarea și capacitatea de sugestie a limbii vechi, riscă să treacă indiferent peste înțelesurile originare preluate de poet din astfel de surse, sau – și mai grav – formulează judecăți greșite asupra religiozității sale.

Dacă privim psalmii lui Tudor Arghezi din perspectiva îndatoririlor omului față de divinitate, așa cum rezultă din textele biblice, ne îndreptăm către miezul lirismului care impregnează această parte atît de valoroasă a poeziei sale. Acest mare poet a fost fie adulat, fie respins, de reprezentanți ai unor direcții critice diametral opuse. În mod paradoxal, și dintr-o parte și din alta, cei care se ocupau și încercau să demonstreze antidogmatismul religios al poeziei sale, al *Psalmilor* în primul rînd, foloseau aceleași argumente. Nu ne ocupăm acum de excepțiile foarte bine cunoscute, începînd cu Pompiliu Constantinescu. Poetul a fost considerat un răzvrătit. Nu scrisese Arghezi faimoasele versuri din *Testament*: „În seara răzvrătită care vine / De la străbunii mei pînă la tine”, cu care fixează un timp și un spațiu al unui univers liric propriu, scos de sub oblăduire divină? Critica marxistă a jubilat anexîndu-l repede ideo-

logiei sale atee, iar cei care se opuneau concepției materialiste, în replică la materialismul celor dintâi și în numele unui spiritualism creștin dogmatic, au demonstrat, cu aceleași argumente, insensibilitatea lui Arghezi la tot ce este transcendență, incapacitatea funciară a poetului de a trăi și a recepta comuniunea mistică cu Dumnezeu. Există printre psalmii lui Arghezi unul de la care am vrea să pornim, de o extraordinară puritate mistică, dar care, din păcate, n-a fost întotdeauna bine citit. În cele ce urmează nu vrem să formulăm imputări, ci să propunem doar o altă lectură, sprijiniți pe textele vechilor psalmi. Afirmția liminară a lui Arghezi din cel de al IV-lea *Psalm*: „Ruga mea e fără cuvinte” respinge orice încercare de lectură literală. Numai un astfel de mod impropriu de a citi poezia poate îndreptăți o concluzie atât de categorică cum este aceasta: „Cearta lui Arghezi cu Dumnezeu este, mai presus de toate, confruntarea sa cu Logosul, cu Dumnezeu-Cuvîntul”³⁰². E greu să acceptăm cuvîntul „ceartă” în dialogul poetului cu Dumnezeu. El ar avea o rațiune doar dacă am avea în vedere sensul vechi al cuvîntului *certaine*: „a lua învățătură”, ca în *Cazania* lui Varlaam („Din chipul ce-ț pune înaintea ochilor *Sfînta Scriptură, te ceartă* [=învăță]”) (DA, C, 305). Nu despre o astfel de *certaine* e vorba în imputările aduse astăzi poetului, ci de vulgara „sfadă”, „gîlceavă” a cîrtitorilor. Ne pare rău că folosim această comparație, dar cam așa apare, în unele intervenții recente, dialogul poetului cu Dumnezeu. Nu e cazul cu studiul la care ne referim, scris cît se poate de decent, plin de trimiteri erudite și de observații pătrunzătoare, dar, cum vom vedea, din cînd în cînd puțin cam în afara textului comentat. Cînd și-a așternut pe hîrtie *Psalmul IV*, Arghezi a avut în față acest verset din *Evanghelia după Matei* (6, 6), care precede cea mai cunoscută rugăciune creștină, *Tatăl nostru*: „Tu însă, cînd te rogi, intră în camera ta și, închizînd ușa, roagă-te tatălui tău care este în ascuns, și tatăl tău, care vede în ascuns, îți va răsplăti ție”. Aceasta e „ruga fără cuvinte a lui Arghezi”. Nici vorbă, în aceste versuri de adîncă și sinceră pietate, trasă din *Evanghelia după Matei*, de vreo „confruntare” a poetului cu „Dumnezeu-Cuvîntul”:

*Ruga mea e fără cuvinte,
Și cîntul, Doamne, mi-e fără glas.*

³⁰² Nicolae Balotă, *Opera lui Tudor Arghezi*, 1979, p. 167.

*Nu-ți cer nimic. Nimic ți-aduc aminte.
Din veșnicia ta nu sînt măcar un ceas.
(Ruga mea e fără cuvinte, Scrieri 1, 48)*

„Ruga fără cuvinte” e cea „în ascuns”, din îndemnul lui Matei, și nu aceea de „prin colțurile ulițelor”, rostită cu glas tare de cei care sînt ispitiți „să se roage, ca să se arate oamenilor” (*Mt.* 6, 5). „Nu-ți cer nimic”, din afirmația poetului, nu-l definește obligatoriu pe „revoltatul care nu mai vrea să ceară nimic”³⁰³, și nu izvorăște din „neputința de a cere”³⁰⁴, ci reproduce pînă la capăt îndemnul lui Matei: „Cînd vă rugați, nu spuneți multe ca păgînii, că ei cred că în poliloghia lor vor fi ascultați. Deci nu vă asemenați lor, că știe tatăl vostru de ce aveți trebuință mai înainte ca să cereți voi de la el” (*Mt.* 6, 7-8). Arghezi recomandă, în acest *Psalm*, urmîndu-l pe evanghelist, un mod de a te ruga, „în tăcere”, „fără glas”, fără a cere ceea ce știi că se află în stăpînirea absolută a unei puteri care te depășește („Din veșnicia ta nu sînt măcar un ceas”). Următoarele două strofe trebuie citite cu toată înțelegerea pe care o impune această diferență care rezumă legatul dintre om și Dumnezeu despre care vorbește întreaga *Biblie*.

*Nici rugăciunea, poate, nu mi-e rugăciune,
Nici omul meu nu-i poate omenesc.
Ard către tine-ncet, ca un tăciune,
Te caut mut, te-nchipui, te gîndesc.
Ochiul mi-e viu, puterea mi-e întreagă
Și te scrutez prin albul tău veșmînt
Pentru ca mîntea mea să poată să-nfeleagă
Nengenunchiată firii pe pămînt.*

Cîntărețul puterii divine își pierde personalitatea omenească, rugăciunea devine comuniune, facultățile omenești se estompează, se tulbură, se concentrează într-un singur centru de gravitație, devin obsesive, dominate de o unică și chinuitoare dorință, apropierea de Dumnezeu. Despre această stare de „veghe” inconștientă („Nici rugăciunea, poate, nu mi-e rugăciune, / Nici omul meu nu-i poate omenesc”), scrie cuvinte

³⁰³ *Ibidem*, p. 169.

³⁰⁴ *Ibidem*

pătrunzătoare Nicolae Balotă: „Psalmistul este cel care veghează. Ochiul viu, gîndirea, închipuirea, ca și rîvnirea unei viziuni imediate, toate acestea aparțin aceluiași cerc al veghei. Psalmistul e o veghie care scrutează în noapte, așteptînd o epifanie, o apariție a sacrului”³⁰⁵. Contrazicîndu-se, exegetul vede în această mărturie a căutării divinității doar „expresia unei pure intelectualități exploratoare” (p. 170). Astfel de afirmații merg, în mod evident, împotriva textului arghezian. Remarcabilele, după părerea noastră, imagini ale căutării dumnezeirii („Ard către tine-ncet, ca un tăciune, / Te caut mut, te-nchipui, te gîndesc”) comunică tensiunea sufletească a apropierii, pe cale extatică, de sacru. Fenomenul nu mai aparține vieții concrete. Rațiunea este abolită, ca și simțurile. Totul *iese din* „fire”. Cuvîntul *fire*, altfel spus „natură” în general, mai restrîns, „natura omenească” (v. DA, F-I, 1934, pp. 127-128), oferă cheia pătrunderii în universul imaginar pe care îl sugerează aceste versuri argheziene aparent enigmatice. Arghezi folosește frecvent acest procedeu al unor dezvăluiri neechivoce, după ce face jocuri extrem de libere cu cuvintele, de-a lungul unor strofe, părți sau poeme (aici, la sfîrșitul primei părți a psalmului). Poetul își dorește o înțelegere eliberată de „fire”, de pămîntesc, și o spune textual: „Pentru ca mintea mea să poată să-nțeleagă / Nengenunchiată firii (s.n.) pe pămînt”. Psalmistul încearcă o înțelegere eliberată de „fire”, de pămîntesc, „nengenunchiată”, nesupusă naturii omenești, dincolo de ea. Aici nu mai poate fi vorba, cum s-a spus, sau ni se lasă a înțelege, de „viziunea” pămîntească a poetului: „transcendențele fiind abolite, neantizate”, așa fel încît, în final, totul să se reducă la „viața umilă dar rodnică, a pămînteanului unit cu pămîntul său”³⁰⁶. Aducerea poetului de fiecare dată, într-un spațiu de jos, îndepărtat de cer la distanțe enorme, este o pură prejudecată critică, înlesnită de limbajul frust, adeseori în răspăr, al noului psalmist. Toată suferința sa este provocată de dificultățile desprinderii de blestemul pămîntului din *Facerea* biblică, pe care nu a încetat, cu toate mijloacele și pe toate căile, să-l depășească.

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 171.

³⁰⁶ De altfel criticul face trimiteri, pentru a-și întări această afirmație, la alte poezii decît *Psalmii* arghezieni, cum ar fi: *Descîntec*, *Har*, mai ales, dar și *Testament*, în căutarea aceluși „receptacol al logosului spermatic”, după care tînjește Arghezi.

Sensurile mistice din finalul acestui psalm arghezian sînt greu de sesizat din cauza dificultății de a pătrunde înțelesul unor metafore biblice esențiale, cum sînt, de pildă, cele ascunse în strofa:

*Săgeata nopții zilnic vîrfu-și rupe
Și zilnic se-ntregește cu metal.
Sufletul meu, deschis ca șapte cupe,
Așteaptă o ivire din cristal,
Pe un ștergar cu brîie de lumină.*

Element figurativ frapant la prima vedere, cele „șapte cupe” din aceste versuri dezvăluie o sursă biblică neașteptată: *Apocalipsa sfîntului Ioan Teologul*, din care reținem mai întîi porunca pe care o dă Dumnezeu îngerilor: „Duceți-vă și vărsați pe pămînt cele șapte cupe ale mîniei lui Dumnezeu” (*Apoc.*, 16, 1). Versurile lui Arghezi vorbesc, în metafore biblice voalate, despre păcat și despre pedeapsă și mîntuire. Accentul cade, în cea mai mare parte a *Apocalipsei*, pe pedepsirea groaznică a celor păcătoși la „judecata de apoi”. Arghezi preia, în *noaptea* din text, întreaga *Apocalipsă*, într-o metaforă dezvoltată a „întunericului”, criptică pentru cel nefamiliarizat cu textele biblice: „Săgeata nopții zilnic vîrfu-și rupe / Și zilnic se-ntregește cu metal”. Psalmii îi oferă poetului numeroase variante, pe lîngă cele din *Apocalipsă*, ale acestei extraordinare metafore a răspîndirii și pedepsirii păcatului, *săgeata*: „Nu te vei teme de frica de noapte, de *săgeata* ce zboară ziua, de lucrul ce umblă în întuneric”, spune David în *Psalmul* 90, 5-6, încrezător în „ajutorul Celui prea înalt”. Pentru cei păcătoși, Dumnezeu „are *săgeț* amîină”, întărește Dosoftei imaginea psalmistului (Ps. 7, p. 22). Pentru fărădelegile săvîrșite, cîntărețul cel vechi simte cum în carnea sa „s-au înfipt” *săgețile* muștrării divine (Ps. 37, 2), iar pe păcătoși îi vede risipiți tot de *săgeată*: „Trimite *săgețile* tale și tulbură-i” (Ps. 143, 6). Păcătoșii se pregătesc „ca *să săgeteze* în întuneric pe cei dreپți la inimă” (Ps. 10, 2) sau, din locuri întunecate, „*să săgeteze* din ascunzișuri pe cel nevinovat” (Ps. 63, 3). Exemplele sînt numeroase și numai din economie de spațiu ne oprim aici. Observăm că metaforele *săgeții* se grupează în două categorii: pe de o parte cele care reprezintă *săgeata* divină îndreptată către păcătos, cele mai multe, pe de altă parte, *săgeata* (*săgeata* / *arcul*)

păcătosului îl amenință pe cel drept. Sporindu-și șirul nelegiuirilor, păcătosul își atrage asupra-i săgeata pedepsitoare. E vorba în aceste versuri ale lui Arghezi și de o sugestie a duratei, rezultată din repetarea acțiunii: „zilnic vârful și rupe și zilnic se-ntregește cu metal”.

Un sfârșit apoteotic este anunțat la începutul cap. 15, 2, din *Apocalipsă*. Arghezi reține de aici imaginea *cleștarului*: „Am văzut ca o *mare de cleștar*, amestecată cu foc, și pe biruitorii din ispită cu fiara și cu chipul fiarei și cu numărul numelui ei, stînd lîngă *marea de cleștar* și avînd alăutele lui Dumnezeu”. „Ivirea din cristal” argheziană completează concludent seria sugestiilor figurative cu rădăcină biblică și populară. Semn al curățeniei și purității, *cristalul* are numeroase atestări în opera celor mai mari scriitori români: „Scînteie marea lină și placele ei sure / Se mișc’ una pe alta ca pături de *cristal* / Prin lume prăvălite...” (EMINESCU, O. I, p. 63); „Ozana cea frumos curgătoare și limpede ca *cristalul*” (Creangă). Această epifanie, „ivire din cristal”, în formularea lui Arghezi din *Ruga mea e fără cuvinte*, remarcată de Nicolae Balotă, trebuie pusă în legătură cu vechea comparație biblică „și văzui ca o *mare de sticlă* amestecată cu foc” (BB, *Apoc.*, 15, 2, B 1914), „ca o *mare de cleștar* amestecat cu foc” (R-G, 1938, B 1968), în care se oglindește puterea divină pedepsitoare a păcatului (*Apoc.*, 15, 2). O invazie de lumină înconjoară, în versurile poetului, „ivirea” miraculoasă a judecătorului divin: „Pe un ștergar cu brîie de lumină”. Totul devine de un hieratism bizantin, transparent și enigmatic, în care se strecoară elementele lumii purificate („Și în cetate nu va intra nimic pîngărit”, *Apoc.*, 21, 27), amintind de versetele consacrate bucuriei de la nunta neîntinată a Mielului (*Apoc.*, 19, 7-9). Poetul ia parte la o „cină” paradiziacă, împreună cu fericii Scripturilor („Fericii cei chemați la cina nunții Mielului”, *Apoc.*, 19, 9), în care duhul lui Dumnezeu plutește peste tot, în plante și în ființele nevinovate:

*Spune tu, Noapte, martor de smarald,
În care-anume floare și tulpină
Dospește suc fructului Său cald?*

*Gătită masa pentru cină,
Rămîne pusă de la prînz.*

*Sînt, Doamne, prejmuît ca o grădină,
În care paște-un mînz.*

(Ruga mea e fără cuvinte, Scrieri 1, p. 49)

Nimeni în lirica românească nu l-a lăudat mai mișcat decît Arghezi, în imagini de o inegalabilă puritate, pe Dumnezeu *cel ascuns* în creația sa, confirmîndu-l pe vechiul psalmist: „Umplutu-s-a pămîntul de zidirea ta” (Ps. 103, 25).

E destul ca poetul să schimbe registrul acestor imagini și să apese pe o notă mai lumească, așa cum face în *Psalm V, Nu-ți cer un lucru prea cu nepuțință*, – chestiune de stil – ca reacția cititorului și a criticii față de opera de inspirație religioasă argheziană să devină violentă. Modul familiar în care se adresează Arghezi lui Dumnezeu, cu vechi rădăcini populare, în bună tradiție psalmică românească (v. traducerea lui Dosoftei), nu poate părea nepotrivit și, cu atît mai puțin, blasfemator. Poetul psalmist n-a intenționat niciodată să inițieze în *Psalmi* dezbateri teologice. Hîtru țărănește, Arghezi este departe de apostazie, oricîte libertăți de limbaj și-ar permite, deși i s-a agățat repede această etichetă, dintr-o proastă înțelegere a intențiilor sale artistice. Întreaga poezie populară îi stă martor că n-a greșit față de textul vechiului psalmist atunci cînd și-a dorit în Dumnezeu un sfătuitor apropiat și nu o călăuză abstractă și ursuză. De altfel în această consemnare cu cuvintele unui țaran necăjit a dorinței de apropiere mai strînsă de divinitate nu este nici urmă de impietate. „Dacă-ncepui de-aproape să-ți dau ghies, / Vreau să vorbești cu robul tău mai des”. Nu aceasta este și dorința psalmistului? „Ispitește-mă, Doamne, și mă cearcă; lămurêște rănichii miei și inima mea” (BB, Ps. 25, 2); „Cercetează-mă, Doamne, și mă cearcă; aprinde rărunchii și inima mea” (B 1968, Ps. 25, 2). Amîndoi psalmiștii, atît cel vechi, care oferă modelul de adresare, cît și cel nou, poetul modern care îl preia, se găsesc în același flux stilistic: „Aceasta e ruda celor ce cearcă pre Domnul, și celor ce cearcă fața Dumnezăului lui Iacov”³⁰⁷ (BB,

³⁰⁷ Vezi explicația lui Onciul, *op.cit.*, p. 90: „*Cei ce caută fața ta, Doamne, cei ce se înfățișează la locul tău cel sînt și așteaptă de la tine îndurare, aceia sunt Iacob, adecă adevărații lui urmași, poporul tău ales*”. În sensul cel mai cuprinzător, „fața lui Dumnezeu” indică o descendență foarte largă, care merge pînă la „psalmii mesianici”. Cf. *La*

Ps. 23, 6). Și Dosoftei, în adaptările pe care le face, va coborî pe Domnul într-un fel de familie, cu dorința mărturisită și în psalmul davidic, „să-l vadză-n față”, „cercînd cu dulceață” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 23, p. 54). Această „dulceață”, o apropiere figurată de cel nevăzut, nu una reală, o caută, dezamăgit, și nu numai în acest psalm, și Arghezi:

*Cînd magii au purces după o stea
Tu le vorbeai – și se putea.
Cînd fu să plece și Iosif,
Scriș l-ai găsit în catastuf
Și i-ai trimis un înger de povăță –
Și îngerul stătu cu el de față.
Îngerii tăi grijeau pe vremea ceea
Și pruncul și bărbatul și femeia.
(Nu-ți cer un lucru prea cu neputință,
Scrieri 1, p. 54)*

Adeseori, cu cuvinte foarte aspre, vechiul psalmist, cu toate laudele pe care i le aduce lui Dumnezeu, îi reproșează protectorului slăvit, arătînd mai întîi că nu s-a abătut din calea sa, uitarea în care a fost lăsat la greu, atît el cît și poporul din care face parte: „Datu-ne-ai pe noi ca oi de mîncare și întru neamuri ne-ai risipit; Vîndut-ai pe poporul tău fără de preț și nu l-ai prețuit cînd l-ai vîndut. Pusu-ne-ai pe noi ocară vecinilor noștri, bațjocură și rîs celor dimprejurul nostru” (B 1968, Ps. 43, 13-15). Și mai încolo, pînă la sfîrșitul psalmului: „Că pentru tine sîntem uciși toată ziua, socotiți am fost ca niște oi de înjunghiere. Deșteaptă-te, pentru ce dormi, Doamne? Scoală-te și nu ne lepăda pînă la sfîrșit. Pentru ce întorci fața ta? Uiți de sărăcia noastră și de necazul nostru? Că s-a plecat în țărîină sufletul nostru, lipitu-s-a de pămînt pîntecele nostru. Scoală-te, Doamne, ajută-ne nouă și ne izbăvește pe noi, pentru numele tău” (Ps. 43, 24-28). Îndoiala se strecoară în rugăciunea cea mai ardentă: „Rugăciunea Dumnezeului vieții mele, spune-voi lui Dumnezeu: «Sprijinitorul meu ești tu, pentru ce m-ai uitat?»” (B 1968, Ps. 41, 12). Îndoiala cea mai neagră îi străbate chinuitor gîndurile: „Noaptea în inima mea gîndeam și se frămînta duhul meu zicînd: «Oare, în veci mă

Nouvelle Édition de la Bible traduite sur les textes originaux hébreux et grec par Louis Second avec les commentaires de C.I. Scofield, Genève, 1975 (*La Bible*, Genève, 1975), p. 612, 622.

va lepăda Domnul și nu va mai binevoi în mine? Oare, pînă la sfîrșit mă va lipsi de mila lui, din neam în neam? Oare, va uita să se milostivească Dumnezeu? Sau va închide în mîinile lui îndurările sale?»”(B 1968, Ps. 76, 6-9). Răspunsul liniștitor vine, în Psalmul 76 al lui Asaf, din trecutul plin de minuni al puterii divine, evocate în partea a doua a psalmului, fără să poată risipi, decît în sufletele tari în credință, angoasa răspîndită de sfîșietoarele întrebări din prezent, mai sus citate. Urmele lui Dumnezeu, cel ce toate le împlinește, nu se recunosc cu ușurință și trebuie reamintite, îl învață vechiul psalmist pe credincios (Ps. 77). Noul psalmist se trezește, ca și cel vechi, în fața aceluiași nedumeriri și întrebări. Deosebirea e numai de stil. Gluma argheziană cu „îngerul de poață” absent, din *Psalm V*, nu trebuie transformată într-o dramă a cunoașterii, manifestată în incapacitatea funciară a poetului, zguduit mereu de demonul deșertăciunii, de a depăși profanul, cum există tendința³⁰⁸: „Doar mie, Domnul, veșnicul și bunul, / Nu mi-a trimis, de cînd mă rog, nici unul...”.

Imaginea laică a lui Dumnezeu nu-i deloc o raritate în *Psaltire*. Descoperim, în *Psalmul 77*, mai înainte citat, un portret al lui Dumnezeu în haină de războinic, surprins la nivelul înțelegerii populare, pe dimensiuni foarte concrete, în postura de apărător viteaz al lui Israel: „Și se sculă ca cel adormit Domnul, ca un tare și amețit de vin, și lovi pe vrăjmașii lui dendărăt. Ocară vécinică dède lor” (BB, Ps. 77, 71-72). Dosoftei îl împinge pe Dumnezeu într-o iconografie populară de extremă, plină de prospețime și de culoare țărănească ingenuă: „Și ca din somn sări Domnul rumân, / Ca de vin ce-i aburit și șumân³⁰⁹, / Și dede-n pizmaș cu război iute, / De le cădea buci de pre ședzute. / Și să pomenește de ocară / Ce le-au trimis Domnul preste țară” (DOSOFTEI, O. 1, p. 180); „Atunci Domnul se deșteaptă ca unul care dormise, ca un viteaz biruit de vin, și lovi în spate pe protivnicii săi și-i făcu de rușine în veac de veac” (R-G, Ps. 78, 65-66); „Și s-a deșteptat Domnul ca cel ce doarme,

³⁰⁸ Nicolae Balotă, *op. cit.*, p. 175.

³⁰⁹ „Beat, amețit de băutură” (DLR, Ș, 1978, pp. 252-253). Acest model popular trebuie căutat mai adînc, în *Psaltirea Șcheiană*: „Și sculă-se ca adurmit Domnul, ca tare și îmbătut de viru” (Ed. Bianu, Ps. 77, 65, p. 255).

ca un viteaz amețit de vin. Și a lovit din spate pe vrăjmașii săi, ocară veșnică le-a dat lor” (B 1968, Ps. 77, 71-72). La o astfel de viziune, cu un Dumnezeu adus la înțelegerea omenească, cu reacții, atitudini și manifestări umanizate, își acomodează și Argezi psalmii. Absența acestui Dumnezeu, născut dintr-o mentalitate arhaică și populară, o regretă poetul, departe de a deveni, din această cauză, un apostat rătăcit într-o anostă arguție teoretică, desfășurată cu îndârjire și ajunsă pînă în pragul blasfemiei și chiar al negării.

Imaginea populară a lui Dumnezeu, purtător prin lume de „toiag și barbă-ntreagă” din *Psalmul VII* arghezian („Pentru că n-a putut să te-nțeleagă / Deșertăciunea lor de vis și lut, / Sfinții-au lăsat cuvînt că te-au văzut / Și că purtai toiag și barbă-ntreagă”) trebuie pusă în legătură obligatorie cu strofele care urmează. Acestea rezumă ironic scene din *Biblie*, care conduc la un portret al divinității neacceptat de poet, prea subtil ca să-și amestece propria-i înțelegere cu aceea, joasă, a unor vizionari cărora le reproșează „Deșertăciunea lor de vis și lut”. *Cartea Sfîntă* este plină de imputările pe care le face Dumnezeu păcătoșilor și Argezi, în perfect acord cu îndatoririle lui de poet, și-a permis să le numească altfel decît în textele sacre, deși pornește de la acestea. Reducem la minimum ilustrarea: „Și se vor tîme limbile de numele Domnului, și toți împărații pămîntului de mărirea ta” (BB, B 1914, B 1968, Ps. 101, 16). Limbile [= neamurile] și întregul univers sînt sub această ascultare „înfrișată”: „De certare ta vor fugi, de glasul tunetului tău se vor înfricoșa” (B 1968, Ps. 103, 8). „Certarea” dumnezeiască, făcută cu „glas de tunet”, care produce „înfrișare”, este numită de Argezi cu un termen care scandalizează: *înjurătură*. Îndurarea lui Dumnezeu se va întoarce numai către cei care se țin, sub amenințare, departe de păcat: „Că după înălțimea cerului de la pămînt, a întărit Domnul mila lui, spre cei ce se tem de el” (B 1968, Ps. 102, 11). Toată Biblia instruieste despre păcat și izbăvire, începînd cu ceea ce poetul numește „Paradisul Evei”, o frumoasă și cutremurătoare alegorie a ispitei și slăbiciunii omenești, rămasă fără egal pînă astăzi, la care se face de atîtea ori referire, în scris și oral. Blasfematoare să fie oare aceste versuri ale poetului?

*În Paradisul Evei, prin pădure,
Ca și în vécii triști de mai tîrziu,*

*Gura ta sfință, toți Părinții știu,
Nu s-a deschis decît ca să ne-njure.
(Pentru că n-a putut să te-nțeleagă,
Scrieri, 1, p. 68)*

Impresionează, întocmai ca în atîtea alte versuri din poezia lui Arghezi, exactitatea cu care este reprodusă aici, în cîteva cuvinte, scena biblică de după săvîrșirea păcatului din Paradis de către primii oameni: „s-au ascuns Adam și femeia lui de fața Domnului Dumnezeu printre pomii raiului” (*Fac.*, 3, 8). „Prin pădure”, scrie Arghezi. Pedepsa neascultătorilor, rostită de Dumnezeu, este prelungită, scrie poetul, „în vecii triști de mai tîrziu”: „nașterea în dureri”, „blestemul pămîntului”, „moartea”. Acest „blestem”, cu efecte „în veci” (pluralul arhaic și popular *veci*: *veci de veci*, în *vecii vecilor*) este reprodus de poet cu mijloacele și la nivelul unei mentalități populare simulate pentru efectul ei contrastant, transpunînd în practică un principiu estetic din *Testament*: „Am luat ocară, și torcînd ușure / Am pus-o cînd să-mbie, cînd să-njure”. Finalul *Psalmului VII* arghezian ne aduce fără echivocuri stilistice la același nivel cu „cîntecele” vechiului psalmist, pătrunse de o adorație nemărginită pentru cel ce-i inspiră și-i călăuzește creația:

*Doamne, izvorul meu și cîntecele mele!
Nădejdea mea și truda mea!
Din ale cărui miezuri vii de stele
Cerc să-mi îngheț o boabă de mărgea.*

*Tu ești și-ai fost mai mult decît în fire
Era să fii, să stai, să viețuiești.
Ești ca un gînd, și ești și nici nu ești,
Între puțină și-ntr-o amintire.
(Scrieri, 1, p. 68)*

Cum e și firesc, printre cuvintele cu frecvența cea mai ridicată în *Psaltire* se află verbul *a cînta* și substantivul *cîntare*: „Bucura-se-vor buzele mele cînd voi *cînta* ție și sufletul meu pe care l-ai mîntuit” (B 1968, Ps. 70, 26); „Cîntați Domnului cîntare nouă” (Ps. 149, 1); „Ajutorul meu ești, ție-ți voi *cînta*, că tu, Dumnezeule, sprijinitorul meu ești...” (Ps. 58, 21). Animat de credință și de recunoștință, cîntecul este o laudă și, implicit, un răspuns la sprijinul dumnezeiesc, de care atîrnă întreaga *speranță* a credinciosului: „*nădejdea* lui, în Domnul Dumne-

zeul lui” (Ps. 145, 5); „eu în el *nădăduiesc*” (Ps. 26, 6); „Fericit bărbatul, a cărui *nădejde* este numele Domnului” (Ps. 39, 6); „Dumnezeu este ajutorul meu și *nădejdea* mea este în Dumnezeu” (Ps. 61, 7); „Domnul mi-a fost mie scăpare și Dumnezeul meu ajutorul *nădejdi* mele” (Ps. 93, 22). Exemplele citate, extrase dintr-un număr mult mai mare, probează convingător că Argezi aveau sub ochi, atunci când scria, versuri ca acestea: „Doamne, *izvorul* meu și *cîntecele* mele! / *Nădejdea* mea și truda mea!”, textul *Psaltirii*, din care curg spre *Psalmii* săi nu numai cuvinte, ci și sintagme și chiar fraze specifice stilului biblic. Acestea constituie punctul din care pornește o întreagă construcție figurativă a divinității ca izvor creator viu, după modelul: „Căci lîngă tine e *izvor de viață*; întru lumina ta vom vedea *lumină*” (BB, Ps. 35, 10); „Că la tine este *de viață fîntînă*³¹⁰ / Și-ntr-a ta lucoare vom vedea lumină” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 35, p. 81). Întregul psalm arghezian se transformă, pînă la urmă, într-o laudă adusă celui „mai mult decît în fire”. Există în psalmii arghezieni, întocmai ca în cel de care ne-am ocupat aici, o tendință evidentă de transcendere a realității, adeseori printr-o schimbare spectaculoasă a cîmpului asociativ al imaginilor („*vis și lîr*”, „*ești și nici nu ești*”). Această voită ambiguizare a sensurilor este pusă de poet pe seama acelor care vor să măsoare cu mijloacele limitate ale „firii” ceea ce e „peste fire” (BB)³¹¹. O astfel de operație – și nu excludem din dezarticularea ei o bună doză de ironie și autoironie – devine absurdă. Lipsa de atenție în observarea acestei fine balanțe semantice, de o prodigioasă mobilitate, poate conduce la rezultate nedorite, mai ales atunci când privirea critică este întunecată de vechi prejudecăți în evaluarea poeziei argheziene de inspirație religioasă.

Procedeul stilistic al „cuvintelor potrivite” în opoziții semantice șocante – un adevărat slalom printre capcane – nu este folosit numai în psalmii arghezieni. Îl regăsim utilizat, cu o rară dibăcie, în întreaga sa operă. Într-un *Epitaf*, săpînțian i-am spune, care se pierde ușor în mulțimea pieselor din erotica argheziană, apare ca din întâmplare, în final,

³¹⁰ Aici cu sensul vechi de „izvor”: „Blagosloviți marea și riurele, *fântânile* și chiții și toate ce se clătescu întru ape” (*Psaltirea Șcheiană*, Bianu, pp. 520-521. Cf. DA, F-I, 1934, p. 46).

³¹¹ Vezi DA, F-I, 1934, p. 127: *Peste fire* = supranatural. (Învechit): *Ciale peste fire lucruri*, *Biblia* (1688).

numele unui personaj biblic feminin foarte cunoscut, Rașela, Rahila, Rahil în literatura religioasă veche (BB) și în graiuri, Rașel, în transcrierea modernă a poetului. Această femeie, soția lui Iacov, invocată de Argezi într-o inscripție funerară, era, după descrierea din *Biblie*, „chipeșă la statură și tare frumoasă la față” (*Fac.*, 29, 17)³¹². Argezi prefăce cu subtilitate, încît orice caracter livresc dispăre, marea dragoste a biblicului Iacov pentru Rașela într-un episod autobiografic. Din iubire pentru fata mai mică a lui Laban, Iacov i-a slujit acestuia de două ori cîte șapte ani, viclenit de socrul său, dar acești lungi ani de așteptare „i s-au părut numai cîteva zile, pentru că o iubea” (*Fac.*, 29, 20). Frumusețea Rașelei ia forme la fel de inedite în interpretarea lui Argezi, de o lascivitate brutală și totodată și de o gingășie ieșită din comun. Detaliul fizic se învecinează cu cel care nu mai aparține realității: „Să te uiți în carne și să ghicești în vis” (*Epitaf, Scrieri* 1, p. 100). Sufletul poetului, după propria sa mărturisire, e înrobît modelului Rașel, ca să-l numim astfel: „Acesta e sufletul meu, Rașel. / Rugați-vă pentru el”. Rașel purtătoare și dăruitoare de frumusețe („Pentru ca pruncul tău, sugînd la țîță, / Să-nvețe-n frumusețea ta”) e tot un simbol biblic. Iosif, primul născut, după o așteptare îndelungată, din însoțirea Rahilei cu Iacov, este binecuvîntat de Dumnezeu cu toate calitățile: frumusețea și înțelepciunea, și va mîntui lumea prin descendenții săi. Frumusețea devine spirit. Biografia sa, plină de întîmplări imprevizibile, care-i pun în evidență însușirile, a reținut atenția literaților, cea mai importantă scriere care i se consacră fiind romanul lui Thomas Mann, *Iosif și frații săi*³¹³. Argezi este atras puternic, în *Cuvinte potrivite*, de frumusețea Rahilei, mama unui „prunc” binecuvîntat de Dumnezeu, „Iosif, iubitul de Domnul”, cum îl numește Dosoftei (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 104, p. 240). Iacov, cel pentru totdeauna îndrăgostit de Rahila, îi ridică, după moartea sa la a doua naștere, un stîlp funerar: „Iacov a ridicat un stîlp de piatră pe mormîntul ei și acest stîlp, de pe mormîntul Rahilei, este pînă în ziua de astăzi” (*Biblia* 1968, *Fac.*, 35, 20). Galaction vorbește, în versiunea sa, de „un stîlp de pisanie”. Argezi scrie, în memoria acestei frumuseți biblice,

³¹² Reproducem și pasajul, plin de arome arhaice, din BB: „Rahil era frumoasă la chip și ghizdavă la față foarte” (*Fac.*, 29, 17-18).

³¹³ *Joseph und seine Brüder*, 1933-1942.

simbol al dragostei unice, un *Epitaf*. Credem că toate acestea nu sînt coincidențe, în scrisul lui Arghezi, ci fructul unor lecturi biblice extrem de atente, repetate și aprofundate.

Dacă peste tot pot fi găsite astfel de surse, în opera poetului, e și mai de mirare că ele nu au fost urmărite și cercetate, așa cum impunea compararea textelor, în psalmii pe care îi scrie, raportați la cei vechi. Incriminarea bogaților, în numele unei morale austere, e o temă biblică frecventă, după cum se știe. Ea e preluată și de Argezi, care se lasă pătruns de sentințele cu care vechiul cîntăreț biblic se leapădă de ispitele avuției: „Să nu te temi cînd se îmbogățește omul, și cînd se înmulțește slava casei lui. Că la moarte el nu va lua nimic, nici nu se va pogori cu el slava lui” (B 1968, Ps. 48, 17-18); „Mai bun este puținul celui drept, decît bogăția multă a păcătoșilor” (Ps. 36, 16). Replica lui Arghezi amănunțește, ca să ne referim doar la primul exemplu, patima „vecinului” bogat: „Vecinul meu a strîns cu nendurare / Grădini, livezi, cirezi, hambare. / Și stăpînirea lui se-ntinde-acum / Pîn’ la hotarele de fum” (*Psalm, Scrieri I*, p. 131). „Hotarele de fum” fixează, tot pe o imagine biblică, întreaga zădărnicie a acestei nesăbuiințe.

În *Vecinul meu a strîns cu nendurare*, al nouălea *Psalm* arghezian³¹⁴, pînă și „văzduhu-i face parte din avut”, ține să sublinieze Arghezi, condamnînd mîndria fără de margini a celui plin de avuții, care se crede: „Vecin de-o vreme, Doamne, și cu tine”. Această faptă necugetată este pedepsită cu asprime de Dumnezeu, atît în vechii psalmi, cît și în cei arghezieni. Pe sugestiile biblice, Arghezi va înmulți cu voluptate chinuri-

³¹⁴ În numărătorele psalmilor lui Tudor Arghezi din *Cuvinte potrivite* se produce un salt peste *Psalmul de taină*, care ar fi al IX-lea, dacă ne-am lua după titlu. Șerban Cioculescu îl încadrează, în *Introducere în poezia lui Tudor Arghezi*, București, Fundația Regele Mihai I, 1946, în capitolul *Erotica*, acolo unde îi este și locul. O așteptare nelămurită invadează versurile poeziei. Dorințe aprige se confruntă cu gingășii coplesite de angoase, într-un crîmpei de natură în care străbat ecourile eminesciene, marcate stilistic, ale unei iubiri trecute: „Și frumusețea ta făcută / pare-a fi fost ca să mă mintă”. Singura legătură dintre acest psalm laic și cei tradiționali este limbajul, cum observa Șerban Cioculescu, referindu-se, poate exagerînd, la întreaga operă argheziană: „cîntarea conține înția oară acea terminologie sacră care mai tîrziu va îmbiba lexicul arghezian, pînă la saturație” (*Tudor Arghezi*, Ediția a II-a, revizuită și adăugită, București, Minerva, 1971, p. 127).

le descompunerii celui care comite această fărădelege. Poetul „tîlcuiește” și adună, în acest Psalm al nimicniciei omului și bunurilor pămîntești, versete din mai mulți psalmi vechi: „Pleca-voi spre pildă ureche mea, tîlcui-voi în sunet de psaltire gîndul meu. Pentru ce să mă tem în ziua cea rea? Cînd mă va înconjura fărădelegea vrăjmașilor mei, care se încred în puterea lor și cu mulțimea bogăției lor se laudă” (Ps. 48, 4-6). Același sfîrșit îi aștepta pe toți: „Mormîntul lor va fi casa lor în veac, locașurile lor din neam în neam, deși numit-au cu numele lor pămînturile lor” (Ps. 48, 11). Pămînturile simbolizează „avuția” întinsă peste cuviință. În mai mulți psalmi, vecinul îl face de ocară pe cel în nenorocire. Poate că cel mai bine se conturează aceste raporturi de adversitate între vecini în Psalmul 88: „Stricat-ai legămîntul robului tău, batjocorit-ai pe pămînt sfințenia lui. Doborît-ai toate gardurile lui, făcut-ai întăriturile lui în ruină. Jefuitu-l-au pe el toți cei ce treceau pe cale, *ajuns-a ocară vecinilor săi*” (Ps. 88, 38-40). Psalmii 30, 11-13; 43, 15; 78, 4; 79, 7 confirmă prezența acestui vecin, observator deloc binevoitor, pus pe batjocura și ocara celor din jur, nevinovați sau în nevoie.

Hrăpărețul, nesătutul de averi pămîntești cît mai întinse, este pedepsit de Dumnezeu după un scenariu biblic frecvent, care trece și în poezia lui Arghezi, descompunerea lentă:

*Urechea lui, închisă pentru graiuri,
Cu scamă s-a umplut, de mucegaiuri.
Gîngia moale, înjărcată, suge,
Ochiul pornește blînd să se usuce,
În pîntec spini, urzici și aguride
Dau știri de betșugul ce-l ucide.
Creștetul gol poți să-l încerci
Puhav subț pipăit, ca pe ciuperci.
Și-i șubred ca o funie-nmodată,
Cu căpățîiu-n barca înecată*

(Scrieri 1, p. 131)

Cînd Arghezi scrie, în continuare: „Doamne, așa obișnuit ești, biet, / Să risipești făptura ta încet. / Prefaci în pulbere mărunță / Puterea dîrză și voința cruntă”, nu face decît să condamne, într-o limbă răsucită ingenios pe cele mai neașteptate înlănțuiri semantice, „neîndurarea” de la izvorul avuțiilor pieritoare și deșertăciunea celor ce cred în durată și forța pe care acestea o aduc.

Sursele sînt ușor de recunoscut, pentru că poetul nu ezită să folosească peste tot un limbaj asemănător cu cel biblic: „Puterea dîrză și voința cruntă” a „împăratului” sînt reduse la o singură dimensiune: „stăpînirea” este trecătoare și nu justifică semețirea, ci mai curînd contrariul ei. Metaforele descompunerii, într-o uluitoare aglomerare de detalii fizice ale unei avansate decrepitudini a posesorului de avuții, vin să anuleze orice urmă pozitivă a bogăției. Întregul eșafodaj astfel construit sare în țândări și sugerează necesitatea unei alte morale, cea a *Scripturii*. Privilegiul de a stăpîni totul nu aparține decît celui care a creat totul. Orice încercare de uzurpare a acestui drept divin se dovedește a fi o iluzie deșartă. Lexicul efemerității, de neîndoielnică extracție biblică (*fum, praf, pulbere, ceață*), vine să spulbere orice iluzie a duratei orgolioase, netolerată de Dumnezeu, care-și „risipește încet” propria-i *făptură*, cum spune Arghezi, cunoscînd bine sensul vechi al cuvîntului: „Ceea ce este făcut sau creat de Dumnezeu” (DA, F-I, 1934, pp. 51-52). Această „defăptuire”, prin amănuntul distrugător, conduce la cunoscutul portret caricatural al „împăratului”: „Faci dintr-un împărat / Nici praf cît într-un presărat. / Cocoloșești o-mpărăție mare / Ca o foiță de țigare. / Dintr-o stăpînire semeață / Ai făcut puțină ceață”. Întocmai ca în unii psalmi, în care se rezumă întîmplări din *Vechiul Testament*, Arghezi va folosi, în versurile care urmează, detalii din zidirea turnului Babel, în care înfruntarea orgolioasă a cerului („Haidem să ne facem un oraș și un turn al cărui vîrf să ajungă la cer, și să ne facem faimă ...”, *Fac.*, 11, 4) este pedepsită de Dumnezeu prin „amestecul limbilor” și oprirea construcției („«Haidem dar să ne pogorîm și să amestecăm limbile lor, ca să nu se mai înțeleagă unul cu altul». Și i-a împrăștiat Domnul de acolo în tot pămîntul și au încetat de a mai zidi cetatea și turnul”, *Fac.*, 11, 7-8). Cetatea neterminată din voința divină apare, în viziunea lui Arghezi³¹⁵, datorită limbajului insolit, risipită în detalii care sugerează

³¹⁵ Grigore Alexandrescu scrie în *Epistolă către Voltaire* despre amestecul limbilor cîteva cuvinte remarcabile: „Cînd s-a zidit acel turn, în vremile păgînești, / N-a fost atît de pestriț, n-a putut fi mai ciudat, / Decît acel ce aici urmează neîncetat”. (Ed. Fischer, 1957, p. 171.) Poetul muntean vizează polemicile purtate în epocă în jurul unificării limbii române literare. „Amestecul pestriț”, cum caracteriza Grigore Alexandrescu le-gendarul Turn Babel, devine un joc de imagini disparate despre timp, adunate din resturile construcției abandonate.

dimensiunile infinitezimale și durata de-o „clipă” a înfăptuirilor ome-nești, în comparație cu puterea și măreția ziditorului etern din subtextul imprecăției împotriva hulitorilor lui Dumnezeu prin faptele lor nesoco-tite și mândria lor fără de margini („Vecin de-o vreme, Doamne și cu ti-ne”; „Doamne, așa obișnuit ești, biet, / Să risipești făptura ta încet”). Toate imaginile care urmează sînt argumentele restabilirii echilibrului tulburat, o clipă doar, al raportului dintre om și Dumnezeu:

*Zidind, schele-nalte și repezi ridici,
Încaleci pe lespezi cît munții melci mici.
Păretele-i veacul pătrat,
Și treapta e veacul în lat,
Și scara e toată vecia.
Și cînd le dărîmi, trimiți clipa
Să-și bată aripa
Dedesupt.
Musca mută a timpului rupt.*

(*Scrieri* 1, p. 132)

Două metafore alegorice din acest *Psalm* arghezian par să tulbure înțelesurile contextuale, mult mai clare: „Și-i șubred ca o funie-nnodată” și „Musca mută a timpului mut”. Ești tentat, la prima lectură, să gîn-dești că „vecinul” hrăpăreț, pentru că despre el este vorba, e „șubred ca o funie-nnodată”, sugestie care vine și din contextul „Cu căpătîiu-n bar-ca înecată”. Ce poate fi mai „șubred”, mai inutil în consecință, decît un obiect dezafectat și abandonat? Numai că, în contextul dat, „funie-nno-dată” înseamnă „funie înfășurată” și preia o formulare biblică, la care, înclinăm să credem, face aluzie poetul: „Funi[i]le păcătoșilor să încîlci-ră la mine” (BB, Ps. 118, 61). „Funiile încîlcite” de aici ar putea fi „fu-niile înnodate” din poezia lui Arghezi. Dosoftei vorbea, în traducerea aceluiasi psalm, de „*funii de păcate*” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 118, p. 274), întocmai ca în versiunea modernă a *Bibliei*: „Funiile păcătoșilor s-au în-fășurat împrejurul meu” (B 1968, Ps. 118, 61). În astfel de „funii” (*pă-cate*) zace legat „vecinul” din psalmul lui Arghezi. Poetul stăpînește de-plin o artă pe care am numi-o a decompoziției figurative. Amănunte dispartate se unesc în ansambluri eterogene extrem de sugestive, asigu-rîndu-i autorului *Cuvintelor potrivite* un loc foarte bine marcat în poe-zia modernă. *Zid, schele, lespezi, trepte, scară*, elemente concrete, se

unesc în combinații oximoronice în lanț, anulînd hotarele logice între concret și abstract: „Păretele-i veacul pătrat, / Și treapta e veacul în lat, / Și scara e toată vecia”. Încheierea e, din toate, cea mai surprinzătoare, lovind și mai neașteptat, pe o sugestie biblică totuși, ordinea temporală stabilită de om: „Musca mută a timpului rupt”. Metafora din acest vers are punctul de plecare, dacă ținem seama de cultura biblică a scriitorului, în flagelurile abătute de Dumnezeu asupra Egiptului. „Musca” și „mușița” (cu sens colectiv, insecte sau ouă și larve de insecte, DLR, tomul VI, M, 1968), alături de alte dezastre, transformă destinul oamenilor: „Trimise la ei *muscă cînească* și-i mîncă pre ei” (BB, Ps. 77, 50); „Zise și veni *muscă cînească* și *mușițe* în toate hotarările lor” (BB, Ps. 104, 30); „*Muște cînești* le-au trimis cu ace, / Și de *mușini* n-ăvea-ncă-tro face” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 104, p. 241). Toate aceste și altele asemănătoare se petreceau între hotarele „împărăției Eghiptului” și chiar în „cămările” împăratului. Tot ce i se întîmplă împăratului din versurile lui Arghezi este un pur extras biblic: „Prefaci în pulbere măruntă / Puterea dîrză și voința cruntă. / Faci dintr-un împărat / Nici praf cît într-un presărat”. Întocmai cum a fost prezis sfîrșitul păcătoșului, căruia i se va șterge urma, de către psalmist: „ca praful carele aruncă vîntul de pre fața pămîntului” (BB, Ps. 1, 4). Dosoftei sporește dimensiunile dezastrului recurgînd la expresii sinonimice: „Iară voi, necurații, ca pleava, / De sîrg veț cunoaște-vă isprava. / Cînd s-a vîntura dintr-are vravul, / Vă veț duce cum să duce pravul, / Și cu grîul n-iț cădea-n fățare, / Ce veț fi suflaț cu spulbărare” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 1, p. 11). Redundanța din versurile lui Dosoftei este adunată și restituită de Arghezi într-un surprinzător cvasipleonasm: „pulbere măruntă”. Ambii scriitori au aceeași pasiune a îngroșării caricaturale. Și într-un caz, și în celălalt, narațiunea biblică beneficiază, pe lîngă lexicul moștenit din sursa psalmică originală, de un limbaj aparte, puternic individualizat, de sorginte populară. Dumnezeu, pentru că nu se arată niciodată, creează în sufletul omului un puternic sentiment de frustrare. Așa se naște dorința ancestrală a reprezentării lui concrete, în cele mai neconvenționale detalii. Regăsim această tendință, susținută de imaginile și lexicul popular din vechile traduceri românești de literatură religioasă, cu deosebire, dacă ne-am referi numai la cărțile importante, în *Psaltirea* versificată de Dosoftei și, pentru perioada modernă, în atît de originalii psalmi ai lui Arghezi.

Cea mai bună dovadă, în sensul celor arătate mai sus, o oferă al VI-lea *Psalm* din *Cuvinte potrivite* (*Te drămuiesc în zgomot și-n tăcere*) care a produs multe și discutabile argumente în acreditarea apostaziei argheziene, într-o polemică fără obiect, de vreme ce, în ciuda aparențelor, nu Dumnezeu este pus în discuție, ci doar imaginea, fatalmente diferită, pe care ne-o facem despre el. Limbajul lui Argezi, din care rezultă farmecul lui fundamental ca poet, i-a șocat, nu numai în acest psalm, ci în toată opera sa, pe mulți coterporani și chiar pe cititorii de azi ai poetului, la fel de surprinși, chiar și în plină revoluție postmodernă a poeziei, de inovațiile sale. Trebuie să recunoaștem că nu e la îndemîna oricui să-l „vîneze” pe Dumnezeu, coborîndu-l pe treapta de jos a unei materialități palpabile, printr-un exercițiu ingenios de imagini cinegetice sîngeroase și crude, fără nici o teamă că acest joc („potrivire” a cuvintelor) va conduce la o reacție negativă a receptorului deprins cu un stil reverențios, înalt, cum spuneau cei vechi, cînd e vorba de cele sfînte. Această neînțelegere a revoluției stilistice produse de poet îl expune acuzației de blasfemie:

*Te drămuiesc în zgomot și-n tăcere
Și te pîndesc în timp, ca pe vînat,
Să văd: ești șoimul meu cel căutat?
Să te ucid? Sau să-ngenunchi a cere.*
(*Scrieri* 1, p. 62)

Versurile acestea, dacă le privim dincolo de implicațiile formale, nu ne pun în contact cu o dilemă adevărată. Întrebările poetului nu cer nici un răspuns și, oricum, acesta ar fi unul previzibil. „Vînătoarea” din acest psalm exprimă doar tensiunea exasperată a unei căutări fără de sfîrșit („Și te pîndesc în timp (s.n.), ca pe vînat”), acțiune reiterată, care capătă de-a lungul desfășurării ei, ca și în psalmii vechi, forme contradictorii. Oricît de acute ar fi aceste contradicții, ele nu pot anula imboldul inițial, care e unul de adorație: „Ești visul meu, din toate, cel frumos”, spune poetul. Din *vînat* al vrăjmașilor săi, cum apare credinciosul în vechii psalmi (BB, 58, 3; 93, 21; 123, 6; 34, 9), noul cîntăreț se situează, prin răsturnarea metaforei biblice, în ipostaza incomodă de *vînător* fără șansă, condiție pe care și-o asumă, cu mîndria îngenunchiată, în cel puțin două mărturii fără nici un echivoc, pentru că depășesc ca-

drul mai mult decorativ al antitezei formale (credință-tăgadă) din acest psalm: „Și nu-ndrăznesc să te dobor din cer grămadă”; „Fără să vreau să ies biruitor”. Prea multe măsuri de prudență („Te caut dîr și fără de folos, s.n.”) descoperim în aceste versuri ca să nu devenim bănuitori față de formula cu care poetul indică scopul insistentei sale căutări: „Pentru credință sau pentru tăgadă” – o falsă opoziție, pentru că unul dintre cei doi termeni (*tăgadă*) își pierde total sensul negativ, anulat de context. De altfel acest cuvînt este destul de ambiguu și în psalmii lui Dosoftei: „Și greșelele m-știi de grămadă, / Că de tine nu-mi este tăgadă” (Ps. 68, p. 152). În versurile mitropolitului *tăgadă* semnifică mai curînd o nehotărîre: „șovăire, îndoială, tănuire” (DLR, T, 1982, p. 87). Compararea versurilor lui Dosoftei cu textul corespunzător din *Biblia de la București* nu ne ajută prea mult la precizarea sensului: „Tu ai cunoscut necunoștința mea și greșalele mele de la tine nu s-au ascuns” (Ps. 68, 7). Termenul *tăgadă* nu apare în acest psalm (versiunea 1688), nici în psaltirile mai vechi (PSALT. SCH., COR. PS.), nici în cele moderne (B 1914, R-G, 1938, B 1968). Dosoftei l-a folosit mai mult, cu două forme (*tagă*, *tăgadă*), întotdeauna în rimă. În psalmul lui Arghezi cuvîntul se găsește într-o rimă identică cu aceea a lui Dosoftei: *grămadă-tăgadă*. E de remarcat și faptul că ambii poeți respectă un uz popular în folosirea celui de al doilea termen al rimei (*grămadă*): „Și greșelele m-știi de grămadă”³¹⁶ (s.n.), se mărturisește pios Dosoftei, în timp ce Arghezi își declară (a cîta oară?) incapacitatea de a-l izgoni pe Dumnezeu din tronul ceresc: „Și nu-ndrăznesc să te dobor din cer grămadă”³¹⁷, folosindu-se de o expresie idiomatice extrem de dură, ușor modificată de poet pentru a-i spori puterea de șoc (*te dobor* ‘te răpun’). Expresia aceasta populară se înscrie între numeroasele astuții verbale ale autorului, nevoit să-și apere universul său intim („Ești visul meu, din toate, cel frumos”) de invadatorii indiscreți de la marginile lui. Cert e că *tăgadă* nu exprimă, în contextele citate, o negație în absolut. Oscilația „între afirmație și negare”, de care vorbea încă Pompiliu Constantinescu³¹⁸, în admirabila sa monografie, cu referire la acest psalm, în care poetul își comuni-

³¹⁶ Cf. loc. adv. cu *grămada*: „adună cu firul, să ai cu grămada!” Zanne, DA, F-I, 1934, p. 296.

³¹⁷ A face pe cineva *grămadă* = a-l omorî, DA, F-I, 1934, p. 295.

³¹⁸ Vezi și subtilele comentarii ale lui Nicolae Balotă, *op.cit.*, pp. 175-179.

ca „o neistovită sete de absolut”³¹⁹, a fost radicalizată de comentatorii de mai târziu, într-un mod pe care textul lui Arghezi, cum vedem, nu-l confirmă.

Exclamația cu voce apăsată a poetului: „Vreau să te pipăi și să urlu: «Este!»” exprimă doar o emoție omenească paroxistică în fața necunoscutului. Prezența lui Dumnezeu, după care poetul a tânjit cu atîta intensitate, nu numai în *Psalmi*, ci și în numeroase alte poezii, este semnalată în versurile lui Tudor Arghezi de întreaga creație divină. Această „aproximare argheziană”, cum o numește Pompiliu Constantinescu³²⁰, nu poate fi redusă numai la jocul compensator al unor credințe panteiste, cum s-a afirmat. Poetul își vindecă în versurile acestui psalm o veche frustrare omenească, exprimată în termeni categorici, și chiar cu o neobișnuită vehemență plebeiană, impusă de o nepotolită foame de reprezentări concrete cu care vrea să-l încercuiască pe cel prea iubit dar niciodată văzut. Acest tip de revelație a divinității l-a deprins Arghezi citind și recitind *Biblia*, care se deschide cu versetul: „La început a făcut Dumnezeu cerul și pămîntul”. Pe acest Atotputernic făcător și oblăduitor îl caută, îl iubește și îl ceartă omenește Arghezi, recunoscîndu-l în înfăptuirile sale, întocmai ca vechiul psalmist: „Căci voi vedea cerurile, lucrul dîgetelor tale, luna și stelele carele tu ai întemeiat” (BB, Ps. 8, 4-5). Tălmăcind *Psalmul* 8, Dosoftei are aceeași revelație, supralicitînd metaforic textul biblic:

Vădz că-i făcut ceriul de mînule tale,
Cu toată podoaba, și-i pornit cu cale.
Ai tocmît și luna să crească, să scadză,
Să-ș ia de la soare lucoare din radză.
Stele luminate ce lucesc pre noapte,
De dau cuviință, tu le-ai urdzît toate.
(DOSOFTEI, O. 1, Ps. 8, p. 23)

Arghezi este la fel de impresionat ca și vechiul psalmist de Dumnezeu creatorul (*omnium factor*) și adeseori face trimiteri la *Geneză*, sursă consemnată în exegeza operei sale, fără să se facă însă o necesară legătură și cu psalmii în care se regăsește această temă. Gîndul atît de nebu-

³¹⁹ Pompiliu Constantinescu, *op. cit.*, p. 66.

³²⁰ *Ibidem*, p. 67.

nesc, în aparență, al omului arghezian, căruia nu i-a mai rămas „să se măsoare” decât cu Dumnezeu își are un izvor îndepărtat într-un verset din *Psalmul* 8: „Înmicșoratu-l-ai pre dînsul puțin oarece decît îngerii, cu mărire și cu cinste la-i cununat pre el și l-ai pus pre dînsul preste faptele mîinilor tale” (BB, Ps. 8, 6). Această posesiune nelimitată a înfăptuirilor divine este consemnată mai întîi în *Facerea*: „Și au zis Dumnezeu: să facem om după chipul nostru și după asemănare; și să stăpînească peștii mării și pasările cerului și dobitoacele și tot pămîntul și toate vietățile cele ce se tîrăsc pre pămînt” (B 1914, *Fac.*, 1, 26)³²¹. Omul, cel „făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu”, acumulează, prin stăpînirea creației divine, cum citim în *Facerea* și în *Psaltice*, o putere imensă, încă din singurătatea lui paradiziacă: „Toate le-ai supus supt picioarele lui: oile și boii, toate, încă și dobitoacele cîmpului. Pasările cerului și peștii mării, cele ce străbat cărările mărilor” (B 1914, Ps. 8, 7-8). Această posesiune nelimitată îl tulbură și pe Dosoftei, cînd scrie:

*L-ai pusu-l mai mare, toate să-l asculte,
Cîte sînt pre lume cuvînt să nu-i mute.
Și i-ai supus toate supt a lui picioare,
Oile și boii, și tot de supt soare,
Dobitoc sălbatec de cîmp și de luncă,
Jigăanii sirepe, ce strică ș-apucă,
Pasările toate, ce sînt zburătoare,
De vînt și de apă ce-s înotătoare,*

³²¹ Există o strînsă legătură între *Biblia* de la 1688 și cea din 1914. Credem că poetul cunoștea *Biblia de la București* și o folosea, fără îndoială, pe cea a Sfîntului Sinod din 1914, atît de aproape de vechiul text cantacuzinesc din secolul al XVII-lea. În aceste texte, și în cele intermediare, găsim o tradiție veche a traducerii *Bibliei* românești, care se continuă și azi, avînd la bază textul *Septuagintei*. În această tradiție își are una din rădăcinile cele mai adînci limba din *Psalmii* arghezieni. Dislocările sintactice din textele lui Arghezi își au, fără îndoială, una dintre surse, poate cea mai importantă, aici. Din această cauză trimiterile noastre se fac, de multe ori, chiar cînd discutăm poezia religioasă modernă, pornind de la *Biblia de la București*, baza stilului biblic românesc, întemeiat în secolul al XVII-lea. Dosoftei cunoscuse în manuscris textul *Vechiului Testament* din *Biblia* de la 1688, în traducerea lui Miclescu, efectuată la Constantinopol între anii 1661-1664. Pentru modul cum folosește mitropolitul acest text, vezi studiul lui N.A. Ursu din *Monumenta Linguae Dacoromanorum: Biblia 1688*, Pars XI, *Liber Psalmorum*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2003, pp. 145-156.

*Pre chiții cei mare, pre tot feli de pește,
Și-n tot ce-i în mare el oblăduiește.*

(DOSOFTEI, O. 1, Ps. 8, pp. 23-24)

O anumită ambiguitate strecurată de mitropolit, conștient sau nu, în traducerea sa augmentativă a textului biblic, pare să nu pună un hotar lămurit puterii „oblăduitoare” peste toate „cîte sînt pre lume”, aceasta împărțindu-se între om și Dumnezeu, cel ce a dăruit creația sa omului spre stăpînire. Situația este asemănătoare cu aceea din psalmul lui Arghezi, care folosește sugestii biblice din *Facerea* și *Psaltire*, înfățișînd puterea lui Dumnezeu, cum scrie vechiul psalmist, în „faptele” și „lucrurile mîinilor” sale:

*Ca-n oglindirea unui drum de apă,
Pari cînd a fi, pari cînd că nu mai ești;
Te-ntrezării în stele, printre pești,
Ca taurul sălbatec cînd se-adapă.*

*Singuri, acum, în marea ta poveste,
Rămîn cu tine să mă mai măsoar,
Fără să vreau să ies biruitor.*

(*Scrieri* 1, p. 62)

Găsim în aceste versuri corespondențe incontestabile cu textul *Psalmului* 8, așa cum îl păstrează versiunea din 1688, din care cităm pentru a preciza vechimea unei tradiții literare, în care se înscrie și poetul: „stelele carele tu ai întemeiat” (BB); „te-ntrezării în stele” (Arghezi); „peștii mării” (BB); „printre pești” (Arghezi); „dobitoacele cîmpului” (BB); „taurul sălbatec” (Arghezi); „cărările mărilor” (BB); „drum de apă” (Arghezi). Psalmul acesta arghezian începe derutant, cu versul: „Te drămuiesc în zgomot și-n tăcere”, numai pentru acela care scapă din vedere sensul figurat al verbului *a drămui*: „a cumpăni” (a judeca chibzuit, cu cumpătare, cu dreaptă măsură). Acest echilibru, sugerat de două neașteptate imagini sonore în opoziție, se păstrează în toate circumstanțele: „în zgomot și-n tăcere” (disputa gălăgioasă sau meditația pioasă, nemărturisită). Cum poetul face, după psalmist, o reconstituire a mării „povești” biblice, care începe cu „zilele facerii”, gîndul îl duce la singurătatea paradiziacă: „Singuri, acum, în marea ta poveste”. Înconjurat de toate darurile peste care Dumnezeu îl face stăpîn, cugetul noului psalmist se împovărează de o mîndrie imediat reprimată: „Rămîn cu

ține să mă mai mășor, / Fără să vreau să ies biruitor". Acest refuz îl așază pe poetul psalmist în afara acelor „ce nedejduiescu pre puterea lor, și pre mulțimea avuției lor să fălesc” (BB, Ps. 48, 6). Din nou constatăm marea asemănare a textului *Bibliei* din 1688, din care ne face plăcere să cităm, și versiunea oficială a Bisericii Ortodoxe Române din 1914 („Cei ce nădăjduesc spre puterea sa, și întru mulțimea bogăției lor se fălesc”), folosită de generația lui Arghezi.

Între om și Dumnezeu nu pot exista relații concurențiale, cum greșit au fost citați unii din psalmii poetului. Arghezi știe aceasta atunci când renunță, ca în finalul psalmului de care ne-am ocupat – și pot fi adăugate atâtea alte exemple, – la orice confruntare cu o putere care îl depășește. Această retragere repetată este bruscă și derutantă, în majoritatea cazurilor. Manifestare tipic argheziană, ea apare cu atât mai surprinzătoare cu cât a fost mai agresivă declarația de împotrivire zgomotoasă: „Gura ta sfântă, toți Părinții știu, / Nu s-a deschis decît ca să ne-njure” (*Psalm*, p. 68); „Am alergat și-n drum m-am răzvrătit” (*Psalm*, p. 80) etc. Pretutindeni, în psalmii săi, astfel de atitudini, mai mult provocatoare decît de reală revoltă, cad sub o teribilă interdicție, împlîntată adînc în textul biblic: „Ți-am auzit cuvîntul zicînd că nu se poate” (*Psalm*, p. 25), cu consecința limpede formulată în altă parte: „Și nu-n-drăznesc să te dobor din cer grămadă” (*Psalm*, p. 62). Poetul regăsește drumul tradiției biblice și așteaptă „din nou povața mai bună” a lui Dumnezeu, adusă de „bătaia albă a aripei de înger” (*Psalm*, p. 37), se împărtășește de har divin în mijlocul naturii: „Sînt, Doamne, prejmuit ca o grădină, / În care paște-un mînz” (*Psalm*, p. 49), își leagă speranțele de rugăciune, în formulări vechi, asemănătoare cu cele davidiene: „Doamne, izvorul meu și cîntecele mele! / Nădejdea mea și truda mea!” (*Psalm*, p. 68), imploră proniei îndurare: „Nu lua în seamă cîntecele grele / Cu care turbur liniștea de-apoi” (*Psalm*, p. 80), se umilește și rostește cuvinte de căință pentru nesăbuiința de-a fi încercat pragurile mîndriei necugetate de înălțare („Ca să te-ating tîrîș pe rădăcină”, *Psalm*, p. 163) către privilegiul divin al desăvîrșirii, învăluit pe drum de „ceața” morții, căutîndu-și, în abjurarea gîndurilor rătăcite, mîntuirea pecetluită de semnul crucii:

„Hrănit cu piatră și-adăpat cu vînt,
De-a fi-n vecii o streajă mă-nspăimînt.

*Mi-e foame de nisip și lut
Și dor de apele din care n-am băut.*

*M-aș umili acum și m-aș ruga:
Întoarce-mă, de sus, din calea mea.
Mută-mi din ceață mîna ce-au strivit-o munții
Și, adunată, du-mi-o-n dreptul frunții”.*

(Psalm, Scrieri 1, p. 163)

Arghezi este cel mai de seamă și mai original poet român, autor de psalmi. Ceea ce a făcut Eminescu în secolul al XIX-lea pentru limba literară artistică, pe care o modernizează, paradoxal, cultivînd elemente vechi din care scoate moderne efecte de muzicalitate, realizează Arghezi, pe la mijlocul veacului următor, folosind textele biblice în structurarea imaginilor și viziunii sale poetice. Cercetarea psalmilor arghezieni în comparație atentă cu textul biblic, izvor fundamental pentru acest poet, și dincolo de trecătorul lui popas monastic, dezvăluie un lucru esențial pentru înțelegerea operei sale. Multe „invenții” poetice care i se atribuie, pentru a fi lăudat de unii exegeți și criticat de alții, se găsesc sau își au un punct de pornire și o justificare în *Cartea Sfîntă*. Această abordare a textului arghezian, făcută fără prejudecăți, cu textele biblice în față, este singura cale ce poate conduce la stingerea sterpei controverse în jurul credinței și tăgădei argheziene, formulare devenită anacronică după ce s-a prelungit, nemotivat de mult, pînă în zilele noastre.

V. MITOGRAFIE BIBLICĂ ÎN IMAGINARUL SADOVENIAN

1. „Atunci le-a deschis mintea ca să priceapă *Scripturile*”, Luca, 24, 45

Mihail Sadoveanu era plasat de E. Lovinescu, către sfârșitul deceniului al IV-lea din veacul trecut³²², printre sămănătoriști, ca un fel de cap de serie nu numai pentru că reprezenta „sămănătorismul și poporanismul moldovean”, ci însăși esența tradiției noastre literare „rurale”, de care încercam să ne desprindem pentru a face un pas decisiv spre „urban”³²³. Această tradiție ieșea, în cazul prozei lui Sadoveanu, nu numai din epica populară și din cronici, ci și din scrierile religioase vechi, aspect asupra căruia s-a insistat prea puțin, iar într-o vreme a fost ignorat cu bună știință. O statornică și timpurie deprindere de a citi o astfel de literatură îl îndreaptă pe Sadoveanu către trecutul cel mai îndepărtat. Prima oprire pe acest drum o va face în punctul în care hagiografia se intersectează cu eposul popular. Aceasta se vede mai întâi în orientarea teoretică a scriitorului, apoi în stil, modelat, cu mare rafinament, după textele vechi românești, în care intră și cele religioase, *Biblia* îndeosebi. Scriitorul manifestă și un alt interes pentru textele religioase. Către astfel de lecturi încerca el să-l călăuzească și pe cititorul țaran. Într-un articol din 1910³²⁴, recomanda în acest scop cărțile populare: *Alexandria*,

³²² E. Lovinescu, *Istoria literaturii române contemporane, 1900-1937*, București, Editura Librăriei Socec, 1937.

³²³ Este vorba de ceea ce, în alți termeni, E. Lovinescu numea, în această carte, „reacțiunea împotriva țărănismului sămănătorist” (p. 42), în fruntea căreia se situa „modernismul”, cu diferitele lui aspecte, toate curgând în albia „sincronismului” unificator, definit ca „armonizare teoretică cu spiritul timpului și al atitudinii înțelegătoare față de curentele noi de artă” (p. 61).

³²⁴ Mihail Sadoveanu, *Cărți pentru popor*, „Cumpăna”, nr. 14, 26 februarie 1910, articol reprodus în *Opere* 19, *Publicistică* (1904-1935), București, Editura pentru Literatură, 1964, pp. 47-53. În continuare, vom face trimitere la citatele din opera autorului prin sigla SADOVEANU, O.

Esopia, Arghir și Elena, Înțeleptul Archir, Bertold, la care adăuga și *Viețile sfinților*, încredințat că așa „vor învăța a ceti sătenii noștri” (SADOVEANU, O. 19, p. 51). Acest „poporanism” cultural e îmbrăcat de Sadoveanu într-o haină boierească puțin cam demodată, dar pe gustul său: „Săteanul nostru cărturar e încă un copil; are gustul literaturii clasice încă; are gustul unui boier bătrîn din veacul al XVIII-lea; să fugim din calea lui cu manuale raționale; o vorbă simplă și înțeleaptă, un vis, o legendă sînt singurele daruri plăcute sufletului său” (SADOVEANU, O. 19, p. 52). Sadoveanu avea să-i ofere acestui cititor cu gustul întîrziat și altfel de cărți.

Pe la douăzeci de ani, cum mărturisește în *Anii de ucenicie*, Mihail Sadoveanu își descoperă rădăcinile neamului țărănesc din care se trage. Fapt semnificativ pentru evoluția sa spirituală, această rădăcină întreține în sufletul său, cum declară în deplină maturitate și ascensiune a gloriei sale literare, credința strămoșilor din vechime, formulă care astăzi stîrnește destulă neplăcere: „Țărănimea, adică seminția mea, care vine și stăruiește în acest peisagiu din negura veacurilor, am considerat-o c-o dragoste amăsurată tragicei ei soarte. Ceteam la vremea aceea și *Biblia*. Și am găsit în Isaia versete care-i convin și pe care mi le-am notat” (SADOVEANU, O. 16, *Anii de ucenicie*, pp. 536-537). Versetele la care se raportează Sadoveanu merită să fie reținute din două motive: 1) atestă preocuparea scriitorului de a „lucra” pe textul biblic încă în perioada începuturilor sale literare și 2) observarea tragediei țării, asemănătoare cu aceea a „pămîntului fîgăduinței”, încercuit și rîvnit de dușmani, din cauza binecuvîntării (aici curge „lapte și miere”) și protecției pe care i-o arată Dumnezeu. Acesta este modelul pe care l-a folosit și Eminescu în *Doina*, pe lîngă *Psalmi*. În montajul lui Sadoveanu, versetele din *Isaia*³²⁵ capătă o ritmicitate psalmică:

Ascultați, voi ceruri, și auzi, tu pămînt, căci Domnul grăiește: Copiii au crescut și lepădatu-s-au de mine.

Spălați-vă, curățiți-vă; înlăturați dinaintea ochilor mei faptele voastre rele. Conțineți răutățile.

Învățați facerea de bine, rîvniți dreptatea, întăriți pe cel apăsător, faceți dreptate orfanului, țineți partea văduvei.

³²⁵ Is., 1, 2; 1, 15-16; 1, 17; 1, 23; 2, 4; 66, 24.

Mai-marii tăi desfrînați și tovarăși cu hoții sînt; toți iubesc mîta și aleargă după plocioane; orfanului dreptate nu fac și de pricina văduvei nu le pasă.

Fost-a acest popor lămurit în cuptorul urgiei. Domnul a îmbrăcat cerurile sale cu negură de jale.

În tine fost-au foametea și sabia. Vechile suferinți fi-vor uitate. Va vedea rodul muncii sufletului său și se va înviora.

Cei răi nu vor avea pace. Viermele lor nu va pieri și focul mistuirii lor nu se va stinge.

Și între popoare judeca-va Domnul și multor neamuri va hotărî. Săbiile lor în brăzdare să le făurească și lăncile în cosoare. Neam împotriva altui neam să nu se mai ridice, și meșteșug de război să nu mai învețe.

(SADOVEANU, O. 16, p. 537)

Între *Doina* lui Eminescu și „montajul” versetelor din *Isaia* pe care îl face Sadoveanu există o deosebire esențială. Sînt selectate de prozator din cartea proorocului *Isaia* mai întîi cîteva îndemnuri generale de comportare morală exemplară: „Spălați-vă, curățiți-vă; înlăturați dinaintea ochilor mei faptele voastre rele” (*Is.*, 1, 16), apoi sînt detaliate îndatoriile morale: facerea de bine, dreptatea, apărarea celui apăsător, a orfanului și a văduvei (*Is.*, 1, 17), după care sînt indicați făptașii nelegiuirilor împotriva celor fără de apărare: „mai marii tăi desfrînați și tovarăși cu hoții”, cei ce iubesc „mîta” și „ploconul” (*Is.*, 1, 23). Abia din acest punct, în care disputa morală cu tentă socială rămîne în urmă, apropierea de *Doina* eminesciană, eminentamente națională, pe un model retoric polemic, devine mai evidentă: „Fost-a acest popor lămurit³²⁶ în cuptorul urgiei”; „în tine fost-au foametea și sabia”. Sadoveanu găsește o uluitoare coincidență între două popoare, atît de îndepărtate și cu o istorie atît de diferită, colectivități, „seminții” le spune scriitorul (SADOVEANU, O. 17, p. 536), născute dintr-o suferință asemănătoare prin tragism, forțate de-a lungul istoriei să se opună, să sîngereze și să reziste răului în condiții vitrege, pentru a birui abia după ce numeroșii dușmani (compară cu cei din *Doina*) ai „seminției” asuprite, torturate și batojocorite vor pieri „și focul mistuirii lor nu se va stinge” (*Is.*, 66, 24). Încheierea este triumfalistă, fixînd locul învingătorului, într-o lume a binelui desăvîrșit și a păcii, în spirit biblic universalist venit prin *Isaia*, poate și prin

³²⁶ *Lămurit*, „curățat, purificat”: „argintul cel cu foc lămurit” *Biblia*, ȘAINEANU, DU, III, p. 306.

masoni la Sadoveanu³²⁷, între toate popoarele. De remarcat că Sadoveanu își plimbă cititorul, în acest poem liric, realizat cu fragmente din cel mai important profet din *Vechiul Testament*³²⁸, folosindu-i întreaga carte, de la primul la ultimul capitol al ei (1-66), într-un magistral montaj, scris într-o limbă pe care n-a atins-o nici unul dintre traducătorii români ai *Bibliei* pînă astăzi: „Și între popoare judeca-va Domnul și multor neamuri va hotărî. Săbiile lor în brăzdare să le făurească și lăncile în cosoare. Neam împotriva altui neam să nu se mai ridice, și meșteșug de război să nu mai învețe” (SADOVEANU, O. 16, p. 537)³²⁹. Virtutea acestei versiuni este simplitatea de lespede tăiată și impecabil șlefuită, chiar și în raport cu versiunea Galaction, din care cităm: „Atunci el va judeca neamuri și la multe popoare va da legile sale. Preface-vor săbiile lor în brăzdare și pluguri și lăncile lor în cosoare. Nici un neam nu va mai ridica sabia împotriva altuia și pravila războiului nu o vor mai deprinde” (R-G, *Is.*, 2, 4). Concursul de conciziune îl câștigă Sadoveanu, care folosește, comprimînd chibzuit textul, versiunea oficială a *Bibliei* din 1914, sau una descendentă mai apropiată de momentul redactării.

Aceste însușiri le vom întîlni valorificate și în alte traduceri biblice sadoveniene, cum ar fi *Geneza*, cap. I³³⁰, și *Psalmlii*. Să se fi gîndit, de pe acum, Sadoveanu la traducerea integrală a *Bibliei*, într-o ediție potrivită cu cititorii cei mai mulți, pentru care făcea proiecte culturale în

³²⁷ În *Treptele lumii sau calea către sine a lui Mihail Sadoveanu*, ediția a treia, București, Editura Vitruviu, 1997, Al. Paleologu face o precizare care merită să fie reținută: „A face abstracție de grila masonică în interpretarea lui Sadoveanu înseamnă, în ultimă instanță, a rămîne la o înțelegere exterioară, propriu-zis «profană», chiar dacă excelentă sub raportul «comentariului critic»” (p. 5).

³²⁸ Vezi comentariile lui C.I. Scofield, *La Bible*, Genève, 1975, p. 735. Se vorbește și de un al doilea Isaia (Deutero-Isaia), în baza unei mai atente cercetări a textului, care ar proveni de la mai mulți autori, poate de la discipolii săi. Vezi DB, p. 619. Interesul nostru se dirijează într-un singur sens: valoarea literară a textului.

³²⁹ „Și va judeca între neamuri, și va muștra popor mult, și-și vor face săbiile sale fiare de plug, și sulile seceri, și nu va ridica neam împotriva altui neam sabie, și nu se vor mai învăța a se bate” (B 1914, *Is.*, 2, 4). Cf. Bartolomeu Valeriu Anania, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, ediție jubiliară a Sfîntului Sinod, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001.

³³⁰ Textul a fost publicat de I. Opreșan în *Addenda la Psalmlii în traducerea lui M. Sadoveanu*, Editura Saeculum, București, 1992, pp. 123-125.

„Cumpăna”? Pentru a putea evidenția o continuitate de preocupări stilistice, avînd la bază textele biblice, reproducem unul dintre cele mai des citate versete din *Geneză*, în versiunea lui Sadoveanu, care se desprinde și aici de alți traducători: „Pămîntul era vălmășag și pustietate; întuneric era deasupra adîncului și suflarea lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor” (*Geneza* 1, 2) în loc de: „Și pămîntul era nevăzut și netocmit și întuneric era deasupra adîncului; și Duhul lui Dumnezeu se purta pre deasupra apei” (B 1914) sau „Și pămîntul era fără chip și pustiu și întuneric era deasupra adîncului, iar Duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor” (R-G, *Fac.*, 1, 2). De obicei formulele celebre rămîn neschimbate, din cauza caracterului lor sacru, în primul rînd, care le ferește de amestecul prea evident sau nedorit al traducătorului. Sadoveanu își ia totuși libertatea artistică de a vedea într-un mod personal pămîntul „netocmit și gol” (B 1968), dinainte de geneză („nevăzut și netocmit” BB, B 1914), „fără chip și pustiu” (R-G), „nedeslușit și ne'mplinit” (Anania, *Biblia*, 2001), „inanis et vacua” (*Vulgata*), „informe et vide” (*La Bible*, Genève, 1975), „déserte et vide” (TOB, 1988). Numai la Sadoveanu înțîlnim, față de toate celelalte surse, limpede exprimată, ideea eminesciană de haos primordial, *vălmășag*, în limbajul mai concret al țaranului, „neorînduială”. Prin Sadoveanu, graiul popular este adus aproape de gîndirea mai abstractă a poetului, care nu-i străin, cel puțin în *Luceafărul*, și de sursa biblică: „Și din a chaosului văi, / Jur împrejur de sine, / Vedea ca-n ziua cea dentîi, / Cum izvorau lumine” (EMINESCU, O. I, p. 176). Precizarea poetului: „Ca-n ziua cea dentîi” depășește sfera unei chemări de iubire pămîntești, măsurate în zile, și trimite direct, cel puțin formal, la ultimul verset din cele cinci consacrate zilei dintîi a *Facerii*: „Dumnezeu a numit lumina «zi» și întunericul «noapte». S-a făcut sară; s-a făcut dimineață: *ziua întîia*” (Sadoveanu, *Geneza*, 1, 5). De altfel obsesiile lingvistice eminesciene nu se opresc aici. Sadoveanu, care cunoștea bine cuvîntul *tărie* ‘cer’, folosește în traducerea sa din *Facerea*, 1, 6-8, de cîteva ori termenul *întindere* cu acest sens: „*Întinderea* a numit-o Dumnezeu «cer»”, dar și cu sensul ‘pămînt’: „A zis Dumnezeu: «Să fie *întindere* între ape»” (1, 6). Eminescu spune în *Scrisoarea I*: „Căci nimic nu se întîmplă în *întinderea* pustie” (EMINESCU, O. I, p. 133), un fel de încheiere la tabloul escatologic, cu accentul pe cer (cosmos), în care soarele apare „trist și roș”,

„planeții toți îngheață și s-asvîrl rebel în spaț”, scăpați „din frînele luminii”, iar „catapeteasma lumii în adînc s-au înnegrit”. Cerul, cu astrele lui înghețate, devine o pecete a „timpului mort”. Prin contrast, începutul și sfîrșitul lumii în acest caz, se produce un fenomen de atragere. Haosul primordial, „vălmășagul și pustietatea” se regăsesc în *Apocalipsă*. De altfel chiar meditația eminesciană începe cu o succesiune de întrebări în care elementele își caută începutul confirmînd „vălmășagul”, „pustietatea” și „întunericul” învinse de lumina dumnezeirii, de care vorbește *Biblia*: „Fu prăpastie? Genune? Fu noian întins de apă?” (EMINESCU, O. I, p. 132). Credem că în limbajul biblic sadovenian se strecoară subtile cuvinte și înțelesuri din poezia lui Eminescu, cum ar fi *vălmășag* cu sensul de „haos” sau acest *noian întins de apă*, care dau o notă aparte traducerilor sale din *Biblie*, o temă de urmărit și în *Psalmi*.

Prin anii '20, Mihail Sadoveanu publica, în colaborare cu D.D. Pătrășcanu, vechi comiliton de la „Viața românească”, volumele *Spre Emaus* și *Sfintele amintiri*, la care se adaugă *Lacrimile ieromonahului Veniamin*³³¹ și chiar un roman cum este *Demonul tinereții*, care merită mai multă atenție decît i s-a acordat pînă acum, ceea ce ne determină să ne oprim în special asupra lui. Pînă la un punct, tema din *Demonul tinereții* este apropiată de aceea a lui Arghezi din *Ochii Maicii Domnului*, fiind vorba, și într-un caz, și în celălalt, de doi tineri care își caută, dacă nu chiar mîntuirea prin asceză, măcar liniștea interioară între zidurile unei chilii călugărești. Arghezi, văzut de unii numai ca un fel de feroce mîncător de clerici, din cauza polemicelor aprige cu cîțiva reprezentanți ai vîrfurilor bisericii de la noi – se uită adesea acest lucru – a fost călugăr, a viețuit un timp printre monahi, și a rămas apropiat de ei. Cum bine observa Pompiliu Constantinescu, scriitorul păstrează „amintirea călugăriei, luptă pentru ea, și-i face omagiul public”³³². Întocmai ca Arghezi, în tinerețe, eroii acestor cărți, doctorul în matematică Vintilă

³³¹ Pentru unele detalii, vezi I. Oprișan, *Biblicul în opera lui M. Sadoveanu*, în *Psalmi în traducerea lui Mihail Sadoveanu*, ed. cit., pp. 4-5.

³³² Reproducem aici un citat edificator din „Bilete de papagal”, II, 5 iulie 1929, folosit de critic în monografia din 1939: „Ne-am permis adeseori – scrie Arghezi – să notăm că biserica noastră este călugărească, înainte de-a fi ortodoxă; că aportul românilor la biserică a fost mînăstirea, singura treaptă și organizație spirituală, unde s-au găsit locuri pentru săraci, adică pentru români” (p. 44).

Voinea, din *Ochii Maicii Domnului*, și medicinistul Naum, din *Demonul tinereții*, își găsesc adăpost și pavază împotriva ispitelor pămîntești între zidurile mănăstirii. Predestinării inițiale de factori ca: avere, stare socială, studii, cei doi tineri îi răspund cu multă ardoare, urmînd calea unei vocații mistice de la care nimic nu îi poate abate. Demonul tinereții, întruchipat de femeia din era adamică, este învins. Ana din poemul în proză arghezian și Olimpia din romanul lui Sadoveanu nu pot înfrînge tenacitatea ascetică a partenerilor, și cele două femei se retrag cu o totală neînțelegere laică a situației, nu atît mîhnite, cît mai degrabă stupefiate și rănite de atîta rezistență la ispititoarea lor ofertă. „Romanul iubirii mistice” a Sabinei pentru tatăl lui Vintilă, consumat sub binecuvîntarea aprinsă de senzualitate a *Cîntării cîntărilor*, este iluzoriu. El devine „real” doar cînd imaginea maternității e înlocuită de aceea a „fecioarei nenuntite” din imaginația aprinsă a lui Vintilă, care se crede Isus, fiul Maicii Domnului: „Puiul meu, răspunse Maica Domnului”. Vocea fecioarei divine se suprapune cu aceea a mamei (*Scrieri* 9, p. 228). Hotărîrea de a rămîne în mănăstire este luată abia la această margine a lumii văzute. Cu vorbe asemănătoare se separă de lume și Naum din *Demonul tinereții*: „După cum vezi, m-am despărțit de toate ale veacului ș-ale vieții” (SADOVEANU, O. 9, p. 182). Astfel de pagini de profundă tulburare mistică sînt rare și cu atît mai valoroase în literatura română.

Să revenim însă la textele biblice care se constituie în puncte de plecare sau de sprijin în aceste elaborări literare. Cum de *Cîntarea cîntărilor*, cu un loc atît de important în romanul de dragoste Sabina-Will din *Ochii Maicii Domnului*, nu avem a ne ocupa, rămîne să ne oprim asupra psalmilor din *Demonul tinereții*, piese grele în meditația despre moarte a călugărului Natanail. Într-o dispoziție de lîncezeală și ațîțare, la sfîrșitul unei zile obositoare, medicinistului de altădată îi apar în conștiință amintiri vechi, care-l împing să ia în „mîna-i palidă” de ascet o *Psaltire* în alfabet chirilic. Amănuntul este important pentru că el dezvăluie ceva din contactul autorului cu cartea religioasă veche. „Chirilicele totdeauna îl surprindeau. Avea impresia că niciodată n-are să ajungă să le cetească ușor – să le îmbrățișeze dintr-o privire, s-absoarbă și să încorporeze pasagii, cum era deprins din tinereță cu literele primei lui educații” (SADOVEANU, O. 9, p. 51). De-o vîrstă cu autorul, călugărul își făcuse la Iași, ca elev, educația religioasă în alfabet latin. În

claustrarea mănăstirii, pe cărțile vechi de aici, este nevoit să desprindă înțelesurile *Scripturii* din „painjenii slovelor” chirilice, într-un act de comunicare aproape magic, de semne ezoterice. Dacă altădată, în tinerețea laică, „ar fi împins la o parte disprețuitor poeziile acelea de un lirism înfricoșat”, astăzi, constată mulțumit, „intră în mine fără nici o rezistență stihurile jidovului”. Chiar și simplul contact cu „Cartea” îi produce o mare emoție: „Ceti pe pagina deschisă, cu ochii înfierbîntați”, aceste versete din *Psalmul* 89:

Mai înainte de a se naște munții și de a se zidi pământul și lumea, din veșnicia veșnicilor tu ești Dumnezeu.

Tu întorci pe muritori în țărână și zici: Întoarceți-vă, fii ai oamenilor, în nimicul din care ați ieșit.

Căci înaintea ochilor tăi mia de ani e ca ziua de ieri și ca o strajă de noapte.

Ca un șuvoi ți iai și viața lor e ca un vis; ca iarba ce răsare dimineața;

Ce răsare dimineața și înflorește, iar sara se cosește și se usucă.

(SADOVEANU, O. 9, p. 51)

Romanul *Demonul tinereții* este scris în vara anului 1927, în cerdacul părintelui Ambrozie de lângă Mănăstirea Neamțului, așezarea monastică cea mai lipită de sufletul scriitorului. Ceva din atmosfera vacanțelor petrecute aici de familia Sadoveanu intră, în mod evident, în paginile cărții³³³. Treptat, odată cu scrierea lor, foile sînt încredințate spre tipărire „Vieții românești”, unde apar în 1927, nr. 8-12, și nr. 1, anul următor. În volum, romanul se tipărește la Cartea Românească, în 1928. Versiunea traducerii *Psalmului* 89 din *Demonul tinereții* este superioară, ca limbă și expresie artistică, aceleia din *Psalmii* publicați mult mai tîrziu, după manuscrisele de la Biblioteca Academiei Române, de I. Opreșan, în volumul din 1992. Deducem că Sadoveanu a reluat, în 1927-1928, o versiune a sa mai veche a psalmului³³⁴, pe care a îmbunătățit-o substanțial în momentul redactării volumului, folosindu-se de textul oficial al Bisericii Ortodoxe Române. Între textul din roman, de tradiție greacă (*Septuaginta*), și cel aflat în manuscrisele autorului, tradus special pentru Sadoveanu din ebraică, într-o versiune mai mult sau

³³³ Profira Sadoveanu, *Note la Demonul tinereții*, SADOVEANU, O. 9, pp. 615-618.

³³⁴ Un fragment mai mic din acest psalm este tipărit, ulterior, în 1933, în *Viața lui Ștefan cel Mare* (SADOVEANU, O. 12, p. 307).

mai puțin literală³³⁵, sînt deosebiri semnificative. Psalmul 89 este nume-
rotat 90 în manuscris, ca în textul ebraic. Pentru a înlesni comparația și
a stabili diferențele față de textul din roman, reproducem mai întâi ver-
siunea autorului după textul ebraic, începînd cu versetul 2:

2. *Înainte ca munții să se fi născut,
Pămîntul și zidirea să se fi zămislit,
Din veșnicie în veșnicie, tu, Dumnezeu ești,*
3. *Duci pe ins pînă la zdrobire și zici:
Pocăiți-vă, voi, fiii omului,*
4. *Căci în ochii tăi mia de ani
Ca ziua de ieri cînd a trecut
Și ca o strajă de noapte:*
5. *Șuvoi îi slobozi, somnie ajung.
Ca iarba dimineții răsărită,*
6. *Dimineața înflorită și crescută,
Spre sară cosită și uscată.*

(Ediția Opreșan, p. 111)

Versiunea din roman are, față de aceasta, avantajul unei desăvîrșite
cursivități, ritmicitate și limpezime. Fraza curge fără sincope: „Căci
înainte ochilor tăi mia de ani e ca ziua de ieri și ca o strajă de noapte”
(textul tipărit); „Căci în ochii tăi mia de ani / Ca ziua de ieri cînd a
trecut / Și ca o strajă de noapte” (manuscris). Din punctul acesta de ve-
dere, traducerea lui Sadoveanu din 1928 este comparabilă cu aceea a lui
Galaction³³⁶ din 1938, care are un ușor accent mai retoric decît prima,
realizată cu zece ani mai înainte.

³³⁵ Din *Notă asupra ediției* realizate de I. Opreșan, aflăm că manuscrisul cu psalmii
traduși de Sadoveanu a fost „elaborat de-a lungul a mai multor ani – timp în care auto-
rul a revenit mereu asupra expresiei și a dispunerii versetelor” (*ed.cit.*, p. 9). Înțelegem
că ar putea fi vorba de un text bruionar, inferior celui tipărit în fragmentul din *Demonul
tinereții*. Calitatea acestei versiuni, din 1927-1928, ne face să credem că, prin anii 1934-
1940, cînd Sadoveanu lucra la cei 91 de psalmi traduși cu concursul „talmudistului Mo-
ses Duff” avea deja realizată o parte din transpunerea lor în românește cu mulți ani îna-
inte. Reținem supozițiile lui I. Opreșan, fără se ne putem face o părere definitivă, în de-
plină cunoștință de cauză, asupra acestei chestiuni.

³³⁶ „Mai nainte ca să se fi născut munții și mai nainte ca pămîntul și lumea să fi luat
făptură, din veac și pînă în veac, tu ești, o, Dumnezeu! Tu întorci pe om în pulbere și

Meditația părintelui Natanail pe tema morții și a deșertăciunilor ome-nești continuă cu același stăruitor apel la *Psaltire*. Călugărul mărturi-sește astfel încetarea zbuciumului său interior și dobândirea, în liniștea mă-năstirească, a unei noi înțelegeri a existenței, citind textele sacre creș-tine („monahii... se îndeletnicesc cu rugăciunile și cu cărțile”). Îi place chiar să se asemuiască, în tăria rugăciunii, cu vechiul cîntăreț biblic:

„În locul tratatelor și teoriilor pe care așa de ușor le eliminase, acum avea însu-șite, cu oarecare rezerve, părerile despre cele două vieți ale filosofilor primitivi ai Asiei. Și murmura, cu înțelegere mai deplină, versetele sfintelor Evanghelii. Căci fiind cutremurat și ars de-o furtună, împuns și mușcat de desnădejdi, ieșise la alt li-man și la altă viață, după ce trecuse prin umbra morții.

Cum zice același psalmist:

Înmulțitu-s-au supărările inimii mele...

Sara vine cu lacrimi...

Cătră tine, Doamne, am strigat: Dumnezeuule, nu mă lăsa fără răspuns...”

(SADOVEANU, O. 9, *Demonul tinereții*, p. 52)

În textul autorului, sînt mereu introduse citate din *Psalmi*, cu preci-zarea relativă a sursei: „Cum zice psalmistul”, „Cum spune psalmul”: „Omul! Ca iarba-s zilele lui. Ca floarea cîmpului înflorește. Un vînt îl suflă și nu mai este. Și nu i se mai știe nici locul” (SADOVEANU, O. 9, p. 82). Din perspectiva psalmilor, numeroși, în care este implorat Dum-nezeu să lumineze calea credinciosului (Ps. 26, 13-14; 37, 21-22; 79, 3-5 etc.), călugărul își sprijină întreaga speranță pe ajutorul divin, urmînd acest model davidic: „Să nu mă părăsești, Doamne! Dumnezeul meu, să nu te depărtezi de la mine!” (BB, Ps. 37, 22). Autorul pune împreju-rările nenorocite prin care trece personajul său în tinerețe, pierderea unei iubiri care abia „înflorise”, asociată cu boala și revenirea lui la via-ță, sub un titlu care e o frîntură de psalm: „Ca floarea cîmpului înfloreș-te...” (SADOVEANU, O. 9, p. 137). Această rememorare, destul de lungă și încălciată, se încheie tot cu cîteva cuvinte scoase din *Scriptură*, frec-vente în *Psaltire*, asimilate în dialog: „— Adică, oftă bolnavul, suspinînd ușor și zîmbind, *sîntem pulbere sub suflarea marelui ziditor* (s.n.), cum

zici: «Întoarceți-vă, voi, fii ai oamenilor!» O mie de ani înaintea ochilor tăi sunt ca ziua de ieri care a trecut și ca o strajă de noapte. Tu îi faci să curgă neîncetat; ei sunt ca un somn de dimineață, ei sunt la fel cu iarba care trece: Dimineața crește și înflorește, iar seara se veștejește și se usucă” (R-G, Ps. 90, 2-6).

ar spune același părinte al nostru, Atanasie” (SADOVEANU, O. 9, p. 156). Nu afit constatarea, pînă la urmă banală, oricîta culoare specifică introduce, că monahii „cîntau la strănă psalmi, legănîndu-și camilafcele” (SADOVEANU, O. 9, p. 124), are vreo relevanță artistică deosebită – și exemplele de acest fel pot fi înmulțite – cît frecvența cu care aceștia fac apel în roman la citatul biblic, perfect adaptat de scriitor împrejurării și vorbitorului, așa fel încît acesta capătă o funcție caracterologică.

Există în acest roman un personaj care, la fiecare pas, rostește vorbe înțelepte din *Sfînta Scriptură*, „cartea”, cum o numește pe scurt, de multe ori, precizînd acest lucru: „«Împlini-vei poruncile și-ți vei pleca fruntea», cum zice la carte” (SADOVEANU, O. 9, p. 76); „Scrie și cartea: «Cele fără de cale nu voiește a le vedea Domnul»”; „stau treaz, căutînd în carte deslegare. Domnul Dumnezeu nu asuprește pe ai săi, ci-i curăță și-i scoate dintre necredincioși” (SADOVEANU, O. 9, p. 77). Averchie, personajul care rostește aceste fraze, este ucenicul părintelui Tihon, care-i prețuiește „înțelepciunea și cărturăria” și știe să i le folosească. Sursa preferată de Averchie este *Psaltirea* din care citează cu exactitate, absorbînd cuvintele vechiului psalmist în propriul său discurs. Pentru a pune în relief procedeul, vom restabili, cu ajutorul ghilimelelor, versetul: „– «Uscatu-mi-s-a vлага», mormăi el, amintindu-și de vorbe vechi și sfînte; «uscatu-mi-s-a vлага ș-am rămas ca un hîrb de lut. Și limba mi s-a lipit de cerul gurii»” (SADOVEANU, O. 9, p. 88). Aceste „vorbe vechi și sfînte”, cum le numește autorul, sînt scoase din *Psalmul 21*: „Uscă-se ca un hîrb vîrtutea mea, și limba mea s-au lipit de gîtlejul mieu...” (BB, Ps. 21, 16). Promptitudinea cu care se fac aceste citate, firescul și exactitatea lor ne îndreptătesc să credem că Sadoveanu traducea din *Psalmi* și înainte de data propusă de editor (1934-1940)³³⁷. Reproducem, pentru

³³⁷ I. Opreșan, *Biblicul în opera lui M. Sadoveanu*, ed.cit., p. 8. Generația lui Argezi (1880), din care fac parte și Sadoveanu (1880), și Voiculescu (1884), și Galaction (1879) au ajuns la *Biblia lui Șerban Cantacuzino* prin frumoasa ediție, mult îmbunătățită, care circula în țară la începutul secolului al XX-lea, scoasă în excelențe condiții grafice, la Tipografia Cărților Bisericești, București, 1914. Exemplarul consultat de noi la Biblioteca Centrală Universitară din Iași a aparținut lui O. Tafrali (1876), alt mare intelectual al acestei generații. Toate acestea ne îndreptătesc să credem că o întregă galerie de figuri proeminente din cultura română și-a început lectura cărții sacre pe această ediție, continuatoare a tradiției din secolul al XVII-lea, cu punctul de plecare în *Biblia din 1688*.

comparație, și versiunea autorului din ebraică, care ar fi fost realizată în perioada amintită: „Uscat sînt de vlagă ca un hîrb de lut, limba lipitu-mi-s-a de gîtlej” (Ps. 22, 16)³³⁸.

Se întîmplă uneori ca autorul să combine fragmente din mai mulți psalmi, într-o nouă unitate, rezultată din adecvarea la circumstanțele procesului narativ. Înfruntarea dintre pașnicii excursioniști și jefuitorii lor din văgăunile munților capătă, în *Demonul tinereții* (SADOVEANU, O. 9, p. 90), dimensiunea aceeași dintre cei drepți și cei fără de lege prin combinarea imaginată de personajul lui Sadoveanu a *Psalmilor* 91 și 1: „Dreptul ca finicul va înflori și ca chedrul Livanului se va înălța” (*Demonul tinereții*³³⁹, p. 90, Ps. 91, 12) și: „Doamne, fă-i ca pulberea în vînt și ca pleava în vîfor” (*Ibidem*, Ps. 1, 4). Cum în volumul *Psalmii în traducerea lui Sadoveanu*, alcătuit după manuscrise, *Psalmul* 92 nu figurează, am crezut necesar să reproducem versetele citate mai sus din versiunea R-G, stabilită după originalul ebraic, de unde este luată și numerotarea psalmului, comparat cu cel grecesc. Păstrăm ordinea din „colajul” lui Sadoveanu (Ps. 92 + Ps. 1), pentru a putea stabili efectele stilistice: „Drepții vor odrăsli ca finicul și se vor înălța asemenea cedrilor din Liban” (R-G, Ps. 92, 13) + „Că ei [,cei fără de lege” (v. 1), „nelegiuîții” (v. 4)] sunt asemenea cu pleava pe care o spulberă orcanul” (R-G, Ps. 1, 4). Pentru o deplină edificare, cităm aceste secvențe și din *Biblia de la 1688*, baza celei oficiale a Bisericii Ortodoxe Române: „Dreptul ca finicul va înflori, ca chedrul cel den Livan se va înmulți” (BB, Ps. 91, 12) + „necredincioșii, nu așa, ce ca praful carele aruncă vîntul de pre fața pămîntului” (BB, Ps. 1, 4). Tabelul de situații este identic în toate versiunile: drepții se vor înălța și nelegiuîții vor fi pedepsiți. Nuanțările opoziției dintre cei drepți și cei nedrepți, credincioși și necredincioși, sînt mai pregnante în textele cu o identitate artistică declarată sau implicată și rezultă, în primul rînd, din numărul, așezarea, valoarea poetică și raritatea unor cuvinte, sinonime sau cu sens figurat: *înflori, înălța, pulbere în vînt, pleavă în vîfor* (Sadoveanu); *odrăsli, înălța, pleava pe care o spulberă orcanul* (R-G). Să nu-l uităm pe Dosoftei, care se plimbă familiar prin cîmpul semantic al cuvintelor, cînd versifi-

³³⁸ *Psalmii*, Ediția Opreșan, p. 31.

³³⁹ Notăm astfel, convențional, trimiterile la fragmentele din *Demonul tinereții*, SADOVEANU, O. 9.

că *Psalmul 1*: *roadă, sporește, crește, vîntura, vraf, praf, suflaș, spulbărare*. Se impune observației remarcabila consecvență a traducerilor românești oficiale, pe parcursul a trei sute de ani, din 1688 pînă în 1968: *înflori, înmulți, praf, vînt* (1688, 1914, 1968). Faptul că atît Sadoveanu, cît și R-G, traducători din ebraică, folosesc cuvîntul *înălța* (Ps. 91, 12) în loc de *înmulți* (BB), ne determină să ne întrebăm dacă Sadoveanu consulta, încă de pe cînd scria *Demonul tinereții*, specialiști în ebraică pentru a-și elabora propria sa traducere. Traducerea lui Sadoveanu a *Psalmului 1* nu întărește prea mult o astfel de ipoteză. Cert e că scriitorul folosea frecvent – și nu numai în acest roman – citatul biblic magistral asimilat în propriul său text. Este nevoie de o lectură atentă și repetată, cum procedează autorul, ca să se facă, sărind peste un număr mare de psalmi, legătura potrivită cu alții, pentru a formula exact, în stil biblic și cu vorbe din *Biblie*, gîndurile personajelor. Într-o sentință, cum este cea rostită cu cuvintele psalmistului de părintele Atanasie, reluată de Naum, în preajma hotărîrii de a se călugări: „sîntem pulbere sub suflarea marelui ziditor” (SADOVEANU, O. 9, p. 156), se află concentrată întreaga înțelepciune monahală, stăpînită de un misticism liniștitor. În această stare sufletească vin să-l „înțepe” pe tînărul călugăr, tot mai rar, vechi și mai noi amintiri. Sacrul coboară pe pămînt, vestindu-l pe Dumnezeu acelora care n-au pierdut „legătura cu natura și misterul ei primordial”. Părintele Natanail, deși privește cu ochii psalmistului spectacolul cositului, se dovedește preocupat mai mult de îndeplinirea unui ritual al muncii decît de înțelesul adînc al trecerii timpului din comparația biblică a vieții cu fragilitatea florii și a ierbii retezate de necruțătorul și teribilul ascuțiș al morții, ridicat la rang de simbol pentru tot ce ține de vremelnicie. Călugărul se comportă ca un țaran: „Primi de la Paramon coasa, ș-o ținu în sînga cu toporiștea în pămînt, ca să-și facă semnul crucii cu dreapta; apoi scuipă în palme – cum cerea același ritual mecanic – și începu să tragă prin iarbă cu lama curbă și scînteietoare. La fiecare fișit ritmic, florile felurite și spicele fine se cumpăneau și se plecau în sînga. Înfloriseră dimineața și mureau în soarele amiezii” (SADOVEANU, O. 9, p. 171). Abia în final răsună aluziv, adînc prefăcut, cunoscutul refren psalmic: „ca iarba curînd se vor usca” (Ps. 36, 2); „zilele lui ca floarea cîmpului; așa va înflori” (Ps. 102, 15); „zilele mele ca umbra s-au plecat și eu ca iarba m-am uscat” (Ps. 101, 12); „Nimicnicie

vor fi anii lor; dimineața ca iarba va trece; Dimineața va înflori și va trece, seara va cădea, se va întări și se va usca” (B 1968, Ps. 89, 5-6). *Demonul tinereții* e un roman inițiativ ce atinge rădăcinile unei creștinătăți ingenuie, care i se dezvăluie lui Naum la mănăstire, sub privegherea părintelui Atanasie și după modelul vechilor monahi din pustie: „Astfel s-a produs începutul uceniciei lui, după care s-a absorbit și s-a adâncit definitiv într-un ezoterism propriu și în renașterea-i minunată. Căci era o adevărată minune pe care Dumnezeu o pregătise cu grijă, cum spunea Atanasie; așa cum în alte zile și veacuri făcuse și pregătise alte minuni, fără ca oamenii cei mulți să le vadă, ori, dacă le-au văzut, să le înțeleagă” (SADOVEANU, O. 9, p. 166). Totul e livresc în această proză sadoveană, în afară de peisajul nemțean, cu păduri, munți domoli, mănăstiri, schituri și stîne. Mai presus de orice, scriitorul se afirmă în *Demonul tinereții* ca un mare cititor de carte religioasă, cu lecturi pe care puțini scriitori români le aveau în epocă.

În 1944, după ce Sadoveanu își încheiase seria marilor lui construcții epice, privind în trecut, la anii începuturilor sale, scrie o pătrunzătoare meditație asupra mîndriei, iertării și iubirii în *Anii de ucenicie*. Pe un ton de înțeleaptă ironie și autoironie, cu un desăvîrșit rafinament stilistic, pe de-a-ntregul scos din *Cartea Sfîntă*, scriitorul ocolește uscăciunea propedeutică, cu o gândire vie, scoasă din observarea naturii, în concordanță cu tot ce are mai bun propria sa operă, pe dominantă unității dintre Dumnezeu și creația sa. Dacă citatul va fi mai lung, se va înțelege lesne de ce:

„Domnul Dumnezeuul meu n-a pus număr timpului său, ca oamenii; toate faptele, toate evurile, toate roirile de încercări nenumărate cît năsipurile oceanelor îi sînt prezente și juxtapuse. Domnul Dumnezeuul meu n-are nici una din înfățișările revelate; e cuvînt, după versetul evanghelistului. Spiritul său e în inteligența florilor, a cristalelor și a fraților mei vertebrele și nevertebrele; în moneră și în bobul de grîu, în energia vînturilor și valurilor, în codri și în ierburile pustii: în viață și în moarte, care sînt același lucru. La județul său ne aflăm toți din toate veacurile noastre. Clipa sa neclintită și toate viscoalele veacurilor noastre sînt una.

– Doamne Dumnezeule, zic eu:

*De la duhul tău încotro să plec?
Și de la fața ta unde să fug?
Să mă sui în cer? Acolo ești!*

Să-mi aştern sub pământ? Iată-te!
 Să mă ridic pe aripile luceafărului?
 Să sălăşluiesc în prăpastia mării?
 Ş-acolo dreapta ta m-ajunge şi m-apucă.
 Zis-am: întuneric să mă-nvăluie
 Şi noaptea lumea mea să fie!
 Dar pentru tine bezna nu se-ntunecă
 Şi noaptea ca ziua luminează,
 Întunericul tău e ca şi lumina!
 De mînia ta, Doamne,
 Numai întru tine mă voi adăposti!"

(SADOVEANU, O. 16, *Anii de ucenicie*, pp. 596-597)

Scriitorul se recunoaşte în vorbele psalmistului dintîi: „Doamne, certatu-m-ai şi mai cunoscut” (Ps. 138, 1); „Doamne, strigat-am către tine, auzi-mă” (Ps. 140, 1)³⁴⁰. Vechiul cîntăreţ biblic este reluat, la fel de pătruns, de cel nou, într-o perfectă identificare, de la formula introductivă: „– Doamne Dumnezeuule, zic eu” (SADOVEANU, O. 16, p. 597), pînă la ultimul cuvînt din extraordinara adaptare sadoveniană a celor mai frumoase versete din această rugăciune, pe care le reproducem după versiunea *Bibliei* din 1914, foarte apropiată de cea a *Bibliei de la 1688*: „Unde mă voi duce de la Duhul tău? Şi de la faţa ta unde voi fugi? De mă voi sui în cer, tu acolo eşti; de mă voi pogori în iad, de faţă eşti. De voi lua aripile mele de dimineată, şi mă voi sălăşlui la marginile mării, şi acolo mîna ta mă va povăţui şi mă va ţine dreapta ta. Şi am zis: au doar întunerecul mă va acoperi? Şi noaptea este lumina întru desfătarea mea. Că întunerecul nu se va întuneca de la tine, şi noaptea ca ziua se va lumina; precum este întunerecul ei, aşa şi lumina ei” (B 1914, Ps. 138, 6-11). Remarcabil este şi faptul că Sadoveanu introduce, în versiunea sa, şi o undă eminesciană din poezia mării, pe motive recognoscibile din *Luceafărul* şi *Scrisoarea I*: „Să mă ridic pe aripele luceafărului? Să sălăşluiesc în prăpastia mării?” (Sadoveanu); „Porni luceafărul. Creşteau / În cer a lui aripe...” (*Luceafărul*, EMINESCU, O. I, p. 176); „– Hyperion, ce din genuni / Răasai c-o-ntreagă lume...” (EMINESCU, O. I, p. 177). Cu toate că Sadoveanu cunoştea bine cuvîntul *genune*, pe care îl foloseşte în scrierile sale, nu-l reia în tra-

³⁴⁰ Astfel de invocaţii de la începutul psalmilor sînt frecvente, încît devine de prisos o exemplificare mai bogată.

ducerea *Psalmului 138*. Definirea mării mitologice dinaintea genezei biblice îi prilejuieste lui Eminescu cunoscutul vers interogativ: „Fu prăpastie? genune? Fu noian întins de apă?” (EMINESCU, O. I, p. 132). Acest abis acvatic (prăpastie, abis, hău, vârtej, mare) este cuprins într-un singur cuvânt: *genune* (DA, F-I, 1934, p. 248), cu un extraordinar potențial semantic. Sadoveanu, sub vădită influență eminesciană când își construiește această imagine, recurge la o substituție și scrie „prăpastia mării”, acoperind astfel toate sensurile cuvântului *genune*, de la „prăpastie” la „noian întins de apă”. Dosoftei vorbește de „mări fără povață” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 138, p. 310). În *Biblia de la București* și în versiunile care o urmează, întâlnim „marginile mării” (BB, B 1914, B 1968). În PSALT. SCH. și COR. PS.: „fundul mării”. Eminescu își alege sălașul veșnic „la marginea mării” (*Mai am un singur dor*, EMINESCU, O. I, p. 216). Nu ne rămîne decît să conchidem că această „abatere” a lui Sadoveanu de la *Psalmul 138* („prăpastia mării” în loc de „marginile mării”, cum este în BB) se produce sub influența lui Eminescu. Marele prozator se lasă subjugat, în traducerea versetului 8, de imaginea mării din *Scriptura I și Luceafărul*.

Pasajul tradus de Sadoveanu din *Psalmul 138* îi reprezintă cel mai bine crezul teologico-estetic, dacă îl putem numi astfel. Alegerea lui n-a făcut-o deloc la întâmplare, ci după o îndelungată și repetată lectură a *Psaltirii*. În traducerea R-G, după textul ebraic, acest psalm poartă titlul: *Atotștiința lui Dumnezeu și aflarea lui în tot locul*. În tradiția *Bibliei de la 1688*, atrage atenția o sugestivă apropiere: „întru răsipire”, concordantă cu „aflarea lui Dumnezeu în tot locul”. Întreaga meditație sadoveaniană asupra lui Dumnezeu găsește bune argumente în fragmentul tradus. Pentru caracterul lui rezumativ și concludiv, sîntem tentați să mai adăugăm un verset, pe lîngă cele citate: „Mărturisi-mă-voi tu, că cu înfricoșare te-ai minunat; minunate sînt lucrurile tale, și sufletul meu le cunoaște foarte” (B 1914, Ps. 138, 13). În finalul traducerii sale, Sadoveanu scrie, pe sugestiile psalmistului, formulate în numeroase versete din diferiți psalmi, ca și în cel care ne preocupă, două versuri în care se așează, cu faptele lui bune și rele, sub pavăză divină: „De mînia ta, Doamne, / Numai întru tine mă voi adăposti!” (SADOVEANU, O. 16, p. 597). Dumnezeu se află „în risipire”, ca să folosim sintagma din vechea *Biblie* cantacuzinească, în întregul univers, de el creat, în flori,

în cristale, în viețuitoarele de tot felul, în bobul de grâu și în protozoare, în vânturi, în valurile mării, în codri și în ierburile pustiei, cum amănunțește Sadoveanu, după *Scriptură*, toate minunile Domnului, prezente în lucrarea sa. Creatură „minunată”, cum îl înfățișează psalmistul, și, după el, scriitorul, omul, purificat prin mărturisirea „fărădelegii” („Și vezi, de este calea fărădelegii întru mine, și mă îndreptează în calea cea veșnică”, B 1914, 23), se recomandă la scaunul „județului”. „Însă eu nu sînt decît un trup nou, în care te afli tu, cum se află marea într-un burete” (SADOVEANU, O. 16, p. 597), meditează Sadoveanu. Și, din nou, se apasă pe solidaritatea universală a creației, de esență divină, într-un perfect stil biblic: „slujind cu dreptate, pre tine te slăvesc, la fel cu viețuitoarele adîncurilor de sus și de jos”.

Conceput ca un fel de „spovedanie”, tot după modelul *Psalmului 138*, acest fragment din *Anii de ucenicie* pornește de la un fapt real: polemica provocată de H. Sanielevici, pe marginea prozei de tinerețe a lui Sadoveanu, în paginile revistei „Cuvîntul nou” de la Galați. În plină maturitate, autorul regretă cu umor, dar și cu amărăciune, violența răspunsului său la atacul lui Sanielevici: „Era răspunsul unui om mînios, pe care l-am regretat numaidecît. Cred că mi l-a iertat și chelarul cu «catastiful»; e posibil să-l fi iertat și domnul H. Sanielevici. Eu îi port încă povara” (SADOVEANU, O. 16, p. 596). Pentru a scăpa de această „povară”, ce se insinuează cu subtilitate, scriitorul se prezintă în fața judecătorului suprem: „M-am înfățișat la spovedanie înaintea Dumnezeului meu. Condica se umpluse de răutățile mele” (*Ibidem*). Chiar și amănuntul acesta, înscrierea păcatelor într-o condică („catastiful chelarului”), este scos tot din *Psalmul 138*: „și în cartea ta toate se vor scrie” (Ps. 138, 16). Rememorînd un moment dificil din cariera sa de scriitor, Sadoveanu stă departe de orice încrîncenare polemică și oferă un model de stil în care bunăvoința își are rădăcinile cele mai vechi tot în textele biblice. De fapt, într-o pagină memorabilă din acest punct de vedere, el își explică opera, lăsînd impresia că glumește, fără a avea, în ciuda tonului hîtru, această intenție. Rezultatul e o excelentă interpretare, într-o limbă înviată, a psalmului citat și o prezentare, în viziunea autorului, a dumnezeirii din natură, preocupare constantă nu numai în proza sa naturistă, ci și în viziunea asupra lumii în general.

Cele spuse mai sus explică foarte bine și apelul constant la *Psalmul 103* atunci când scriitorul abordează omniprezența lui Dumnezeu în natură. Psalmul este preluat și tradus, într-o formă concentrată, în cartea sa *Istorisiri de vînătoare*³⁴¹. Performanța traducătorului este de-a dreptul uluitoare. Din 36 de versete, câte are psalmul acesta în traduceri-le tradiționale românești din grecește (35 în ebraică, versiunea R-G), Sadoveanu reușește să scoată un întreg foarte omogen, fără să ignore nici una din ideile de bază ale originalului, în doar 9 versete! Impresia de „fidelitate” și „autenticitate” rezultă din păstrarea formulilor esențiale și sugestive, care devin, din această cauză, de largă circulație, tipizate în locuțiuni și expresii populare, ușor de identificat. Eliminarea repetițiilor și a pasajelor prea încărcate din textul original, sporește mult, datorită unei selecții chibzuite, impresia de unitate și de originalitate a compunerii sadoveniene, care se centrează, cu mai puține cuvinte, pe un singur motiv: natura ca înfăptuire divină. Ne vedem obligați, din motivele arătate, dar mai ales de frumusețea textului, să cităm în întregime versiunea lui Sadoveanu din *Istorisiri de vînătoare*³⁴²:

³⁴¹ *Istorisiri de vînătoare, Opere* 14, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1958, pp. 389-472.

³⁴² Ținem să precizăm că în ediția I. Opreșan, *Psalmul 103*, după numerotarea oficială a Bisericii Ortodoxe, este trecut la 104, ca în ebraică, așa cum sînt numerotați și psalmii din manuscrisele lui Sadoveanu. Locul lui este, în ediția menționată, după *Psalmul 91*, în aceeași numerotare. Acest fapt generează unele inconveniente, pentru că, într-o paranteză finală, autorul ediției nu dă ca sursă manuscrisele, ci volumul *Istorisiri de vînătoare*, 1937. În prefața volumului, editorul vorbește numai de cei „91 de psalmi cîți s-au păstrat în versiunea românească a lui Mihail Sadoveanu” (p. 8), nementiționînd și *Psalmul 104 (103)* din cartea tipărită în 1937, care oferea doar cîteva versete din acesta, cum am văzut. Am preferat, în această situație, să reproducem fără nici o modificare, *Psalmul 104 (103)* după ediția din 1958, *Opere* 13, revăzută de autor. Am preluat, însă, numerotarea versetelor din ediția Opreșan, pentru că ușurează comparația cu textul integral. Fiind vorba de un text adaptat cerințelor unei „prefețe” (*Despre această țară și despre vînat și pescuit*), menționăm și faptul că scriitorul modifică puțin versetul 1, adăugînd cîteva cuvinte de legătură cu albumul de fotografii Bădăuță folosit ca pretext pentru o dizertație literară despre frumusețile țării: „zic chipurile și privești aceste, ca și David, regele-poet”. Psalmul este folosit ca argument, iar albumul ca pretext, pentru că Sadoveanu ține să adeverească, încă o dată, și în aceste noi *Istorisiri*, gîndurile și frazele psalmistului, cu propriile lui cuvinte și îndemnuri: „Răsfoiți aceste planșe, ca să vedeți cîte frumuseți cuprinde pămîntul românesc. Să nu aveți, însă, nici o

1. „Doamne, Dumnezeuul meu, zic chipurile și priveliștile aceste, ca și David, regele-poet³⁴³; mare și minunat ești tu: cu slavă și cu strălucire împodobit!
2. Te îmbraci în lumină ca-ntr-o haină; întinzi cerul ca un cort.
3. Tu din ape îți faci lăcașurile cele de sus; nourii sînt căruța ta și te porți pe aripile vînturilor.
4. Tu faci vînturile trimeșii tăi și flacărele focului sînt slugile tale.
5. Cît de minunate-s lucrurile tale, Doamne, toate cu înțelepciune le-ai făcut și e plin pămîntul de făptura ta!
6. Toate de la tine așteaptă să le dai hrană la vreme:
7. De le-o dai, ele-o primesc; de le iei duhul, mor și în țărînă se prefac.
8. De privești pămîntul, el tremură; de te-atingi de munți, ei fumează.
9. Cînd trimești tu, însă, duhul tău, toate iarăși se zidesc și se înnoiește fața pămîntului!”

(SADOVEANU, O. 14, *Istorișiri de vinătoare*, p. 390)

2. Inițierea războinicului

În *Ucenicia lui Ionuț*, primul volum din trilogia *Frații Jderi* (1935), Mihail Sadoveanu face o interesantă referire la *Psalmul 103*. E demn de remarcat, deși în aparență pare lipsit de importanță, faptul că romancierul nu folosește, în 1935, numerotarea ebraică (104), din psalmii rămași în manuscris³⁴⁴, ci pe cea din versiunea grecească (103). Fără îndoială că atunci cînd scriitorul vorbește de preferința lui Ștefan cel Mare pentru acest psalm își declară o opțiune proprie. Scena se petrece într-un moment festiv, hramul Mănăstirii Neamț, la care ia parte, în 1469, își imaginează scriitorul, însuși voievodul. La masa din stăreție, care se desfășoară cu tot ceremonialul de rigoare, după ce vlădica Iosif binecuvîntează bucatele, în încăpere se aud glasurile preoților:

„Cîntăreții clerici își dreseră glasurile tușind în chip felurit și împunseră în bagdadie și în ferești melodia *Psalmului 103*, care plăcea îndeosebi mării sale:

clipă de mîndrie, căci toate sînt ale Celui ce clădește, prefacă și înnoiește. Omul zgîrie îndeobște fața pămîntului și o pătează. Cele etern-frumoase sînt numai ale lui Dumnezeu” (p. 390).

³⁴³ Secvența subliniată este adaosă de Sadoveanu.

³⁴⁴ Vezi *Psalmii în traducerea lui Mihail Sadoveanu*, ed. cit., Ps. 104, pp. 113-114. În *Istorișiri de vinătoare*, scriitorul nici nu simte nevoia vreunei numerotări.

*Binecuvintează, suflă al meu, pre Domnul!
Doamne, Dumnezeuul meu, mare și minunat ești Tu:
Cu slavă și strălucire împodobește."*

(SADOVEANU, O. 13, p. 38)

Între versiunea aceasta și cea din *Istorisiri de vînătoare* există câteva mici deosebiri, care ar proba că Sadoveanu a consultat, în 1935, o *Biblie* ortodoxă oficială. Pe lângă numărătoare (103 și nu 104), versetul 1 are în *Frații Jderi* un șir în plus, întocmai ca în traducerea tradițională: „Binecuvintează, suflă al meu, pre Domnul” (BB, B 1914, B 1968).

Sursa grecească este de altfel agreată de scriitor, care-și mărturisește această preferință, în altă parte, substituindu-se personajului. Părintele Amfilohie din *Frații Jderi* îi șoptește voievodului în fața iconostasului mai întâi „vorbe dulci în limba elină, care se tălmăcesc nu mai puțin dulce în graiul părinților noștri”³⁴⁵ (SADOVEANU, O. 13, p. 250), precizează minuțios romancierul. În același moment al narațiunii, ajunul unei bătălii cu tătarii, cea de la Lipnic, ni se lasă a înțelege, „Domnul pofti de la sfințitul Amfilohie să asculte *Psalmul al nouălea*:

*Domnul este împărat în vecii vecilor!
Să piară păgînii din pămîntul lui!
Ascultă, Doamne, dorința smeriților și întărește inima lor,
Pleacă urechea ta și fă dreptate orfanului și năcăjitului,
Ca omul cel de lut să nu mai împrăștie groază pe pămînt!”*

(SADOVEANU, O. 13, p. 251)

Romancierul notează, cu grijă, prelungind scena, extazul mistic al voievodului, care „murmură și cîntă încet” versetele psalmului, într-o

³⁴⁵ Atît de potrivite cu împrejurarea, cuvintele acestea, pe care le reproducem aici: „Au bătut asupra mea valuri și nu m-au clătinat; / Au detunat trăsnete și am rămas ca de stîncă; / Deoarece în mine stă puterea credinței / Întru Hristos, Dumnezeuul meu!”, din rugăciunea pe care i-o traduce din elină în română Amfilohie voievodului gata să-i înfrunte pe necredincioși, apare numele lui Hristos, scoțînd textul din aria davidică. Tema e însă frecventă și în psalmi. Despre puterea credinței vorbește și Dosoftei, de pildă, cu cuvinte asemănătoare, în traducerea versificată a *Psalmului* 9: „Mișelului este Domnul de scăpare, / Agiutori la treabă, la greu stîncă tare” (s.n.) (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 9, p. 25). Nu excludem în traducerea lui Sadoveanu din psalmi unele influențe din *Psaltirea în versuri* a mitropolitului Dosoftei. Mai greu cîntăresc, însă, în astfel de apropieri, mai ales psalmii cîntați în biserică la diferite slujbe religioase.

„adîncire în sine cu totul în afară de clipa vieții” (SADOVEANU, O. 13, p. 251). Personajul actualizează cuvintele psalmistului la situația țării și a locuitorilor ei, identificîndu-se cu regele David cînd rostește: „Domnul este împărat în vecii vecilor! / Să piară păgînii din pămîntul lui!”. Așa se explică de ce versiunea din *Frații Jderi* se deosebește de aceea, neactualizată, din manuscris, în care scriitorul se străduiește să transpună cît mai exact textul tradus de altcineva³⁴⁶ din ebraică. Deosebiriile dintre cele două versiuni nu sînt deloc nesemnificative. Ceea ce le separă este gradul mai ridicat al literarității în *Frații Jderi* față de cel din manuscrisul publicat de I. Oprișan: „Stăpîni-va în veci Dumnezeu; / pieri-vor de pe pămîntul său popoarele. // Dorința smeriților ai înțeles-o, Doamne, / în inimile lor ai pus nădejde, cătră ei pleci urechea Ta. // Ca să judeci pe orfan și pe năpăstuit; / pe pămînt omul să nu mai fie asuprit” (Ediția Oprișan, p. 19, Ps. 10, 16–18). Trei sînt elementele separatoare esențiale: *păgîni* (FJ) / *popoarele* (ms.); *întărește inima* (FJ) / *ai pus nădejde* (ms.); *omul cel de lut* (FJ) / *pe pămînt omul* (ms.). Fapt extrem de important, adresarea către Dumnezeu se face direct și imperativ, actualizată în roman: „Ascultă, Doamne, dorința smeriților” (FJ) și, la trecut, consemnativ, fără elan participativ, în manuscris: „Dorința smeriților ai înțeles-o, Doamne”. În primul caz, Sadoveanu se manifestă în postura artistului care știe să creeze iluzia faptului trăit, în al doilea caz, își asumă doar rolul de traducător obiectiv. Naratorul dinamic este înlocuit de naratorul pasiv. Romancierul cedează locul traducătorului, preocupat de fidelitatea față de textul original.

Faptul acesta se împlinește deplin atunci cînd citatul este asimilat în discursul personajului. Ajuns la curtea lui Ștefan cel Mare, comisul Ma-

³⁴⁶ Nu cunoaștem nimic despre această traducere, în afară de cele cîteva date oferite de I. Oprișan: „Mihail Sadoveanu apela, în 1934, – din cîte rezultă din notația făcută de o persoană străină pe manuscrisul tîlmăcirii de la Biblioteca Academiei Române – la talmudistul Moses Duff, rugîndu-l să-i transpună textele în forma brută direct din ebraică, urmînd ca el să le dea straiul sărbătoresc” (*ed.cit.*, p. 8). Se pare că în epocă exista o intensă preocupare de a se stabili, cum constată și editorul, „O versiune cît mai apropiată de original a celebrelor imnuri închinete Dumnezeirii de regii David, Asaf, Solomon” (*Ibidem*). A se vedea, în acest sens, și eforturile lui Vasile Radu și Gala Galaction, concretizate în *Biblia* pe care o tipăresc în 1938. Atragem atenția că Asaf nu era rege, ci doar cîntăreț, șeful corului, pe vremea lui David. Acestui muzician i se atribuie și o sumă de psalmi. Vezi DB, p. 99.

nole se întâlnește mai întâi cu arhimandritul Amfilohie, în „cămara de taină” a voievodului, în așteptarea acestuia. Bătrînul comis îi apare îngîndurat arhimandritului, care îl întreabă în stil Ion Neculce: „— La ce te gîndești, cinstite comise?” Nemulțumit cu răspunsul primit, arhimandritul îl determină să-i mărturisească adevărul, după care îl răsplătește, aflînd că este îngrijorat de „necazurile mării sale”, cu binecuvîntarea meritată, care începe cu primele cuvinte din *Psalmul* 1: „Fericit barbat în gura căruia nu este viclenie, cum se spune în *Psalmi*” (SADOVEANU, O. 13, p. 471). De fapt Sadoveanu concentrează aici întregul verset 1 din acest psalm: „Ferice bărbatul care sfatul necredincioșilor nu urmează / Și pe calea păcătoșilor n-a umblat, / Și în adunarea hulitorilor n-a șezut” (versetul din manuscris, Ediția Oprișan, p. 11). Viclenia, în toate ipostazele ei, este sugerată cu o maximă economie verbală, justificînd pe deplin incipitul psalmic: „Fericit bărbatul” care stă departe de viclenie. Practic, în tălmăcirea călugărului, viclenia, necredința și cîrtirea zac în inimile acelora „care-și ascut limbile în taină împotriva mării sale” și n-au înțeles că Dumnezeu „l-a ales ostaș al său” împotriva necredincioșilor (SADOVEANU, O. 13, p. 473). Pe acești vicleni îi țintuiește Amfilohie, duhovnicul voievodului, cu vorbele psalmistului.

Autorul desfășoară, în continuare, o adevărată erudiție biblică. Rețin atenția, mai cu seamă, pildele oferite de arhimandrit, scoase din *Apocalipsa Sfîntului Ioan Teologul* și din *Evangelhia după Ioan*. Călugărul pomenește un înțelept de la Solunt care „a dovedit că în numele lui Mehmet se cuprinde numele lui Antihrist”. O întregă simbolistică a numerelor conduce la identificarea răului suprem în Mehmet-Sultan³⁴⁷: „Acel înțelept de la Solunt a dovedit că în numele lui Mehmet se cuprinde numărul lui Antihrist. Și anii cînd a ieșit el la lume, și cînd a bătut el războaiele sale, și cînd a detunat Țarigradul, toți acei ani răspund la numărul lui Antihrist. Numărul lui este 666; deci e fără credință, fără lege și fără hodină” (SADOVEANU, O. 13, p. 473)³⁴⁸. Personajul

³⁴⁷ În *Viața lui Ștefan cel Mare* se face remarcă: „La 1453, care cuprinde tot numărul nefast 13”, Mahomet II cucerea „cetatea Constantinopolului” (SADOVEANU, O. 12, p. 214).

³⁴⁸ Spre deosebire de roman, asocierea *Judecății de apoi* din *Apocalipsă* cu invazia turcească, împotriva căreia lupta un domnitor „ales”, este mai larg ilustrată, cu un apel mai susținut la textul Sfîntului Ioan Teologul, în *Viața lui Ștefan cel Mare*:

lui Sadoveanu tălmăcește pilduitor, pentru „oamenii mării sale”, avînd în față o primejdie reală, „vorbele din *Apocalipsis*”: „Aici este înțelepciunea. Cine are pricepere să socotească numărul fiarei; căci este număr de om. Și numărul ei este șase sute șazeci și șase” (*Apoc.*, 13, 18). Triada malefică, de care fuge cel drept din cîntarea psalmistului, e întruchipată în viziunea călugărului din *Frații Jderi* de „fiara” instalată ca o batjocură supremă a creștinătății în „Cetatea Împărăției” – ce „stă sub sabia păgînului”. Predica ținută în fața Jderilor de arhimandritul Amfilohie sfîrșește cu numirea crimei, la care se asociază „hulitorii” voievodului din țară. Acești călcători de jurămînt „n-au înțeles că Ștefan-Vodă are de la Dumnezeu o rînduială” și s-au aliat, spre ocara lor, cu diavolul: „Demonul se desfătează spurcînd cuvîntul, despre care a spus sfințul Ioan Evanghelistul că este Dumnezeu”³⁴⁹. După ce scrie *Viața lui Ștefan cel Mare*, prozatorul oferă un roman care are în centru, aproape nevăzut de cei din jur, în afara cîtorva apariții festive sau întâmplătoare, figura carismatică a voievodului. Citatele biblice, cele din *Psalmi* îndeosebi, sînt selectate în vederea acestui scop: înfățișarea domnului ca reprezentant al lui Dumnezeu pe pămînt, sfințit de mulțime imediat după moarte³⁵⁰. Emoția celor din jur e atît de puternică încît, nu o dată,

„Vremurile erau într-adevăr așa cum le arătau de mai demult scrisorile sfînte:

«Cine-i hiara aceasta? cuvîntează Arătarea Teologului, și cine poate să se bată cu dînsa? I s-a dat o gură care grăia cu trufie și cu hulire; și i s-a dat putere să lucreze patruzeci și două de luni. Și i s-a mai dat să facă război cu sfinții și să-i biruiască; și i s-a mai dat putere peste toată seminția și poporul și limba și neamul.

Cine are minte, să socotească numărul hiarei, căci acest număr e nume de om, și numărul este șase sute șazeci și șase.»”

(SADOVEANU, O. 12, p. 217). Cf. B 1914, *Apoc.* 13, 4-7, 18.

Preferința scriitorului merge în *Viața lui Ștefan cel Mare* către *Apocalipsă* și mai puțin către *Psalmi*, cum va proceda în *Frații Jderi*. Ca peste tot, scriitorul folosește ca izvor un text apropiat de acela al *Bibliei de la București*. Noi am luat, și de această dată, ca punct de plecare, în comparațiile noastre, ediția din 1914, la care trimitem fără să mai reproducem toate secvențele citate.

³⁴⁹ Cf. *Ioan*, 1, 1. „La început era Cuvîntul și Cuvîntul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvîntul”.

³⁵⁰ „Ce după moartea lui, până astăzi îi zicu sveti Ștefan vodă, nu pentru sufletu, ce ieste în mîna lui Dumnezeu, că el încă au fostu om cu păcate, ci pentru lucrurile lui cîte vitejești, carile niminea din domni, nici mai nainte, nici după acéia l-au ajunsu”. Gri-gore Ureche, *Letopisețul Țării Moldovei*, ed. cit., pp. 120-121.

personajele romanului izbucnesc în lacrimi sau își stăpînesc cu greu plînsul în apropierea lui.

Printre psalmii preferați de Mihail Sadoveanu se numără, fără îndoială, cum am mai observat, cel de al nouălea. Prea sfințitul Amfilohie din *Frații Ideri* are o plăcere îndoită, pentru că e și plăcerea voievodului, să-i spuie acestuia stihurile psalmului în elină și în română. În *Ucenicia lui Ionuț* se face o primă mărturisire în acest sens, după cum am văzut. Ea este întărită în *Oamenii mării sale*, ultima parte a trilogiei, într-un mod și mai deschis, cu un spor de amănunte, care-l implică și pe voievod în pasiunea călugărului pentru limba greacă, o fantezie de scriitor, dar cu atât mai interesantă: „Spunea, pentru măriia sa, unul din psalmii plăcuți mării sale, pe care se ostenise altădată la Vatopecti a-i tălmăci de pe scripturile eline în limba moldovenească” (SADOVEANU, O. 13, p. 751). Se decalează astfel de către Sadoveanu încercări de traducere a *Bibliei* din grecește în română cu peste două secole. În plin slavonism bisericesc și de cancelarie, călugărul Amfilohie, care se îndeletnicea și cu traducerea psalmilor, „învăța carte la sfînta mănăstire Vatopecti, unde s-a aflat ucenic și măriia sa Ștefan-Vodă, pe cînd era fecior tînăr și părintele său Bogdan încă n-ajunsese a apuca moștenirea Moldovei” (SADOVEANU, O. 13, p. 747). Dincolo de aceste explicații sentimental-culturale ale romancierului, pe tema traducerii psalmilor în limba română, se află și una istoricește confirmată: influența bizantină, indirectă, prin intermediar slavon, în numeroase traduceri³⁵¹, sau directă, prin legăturile cu Athosul, la care scriitorul face multe referințe. Lui Sadoveanu îi face plăcere să-i amintească și pe așa numiții „călugări călători”, care ajungeau din orientul creștin la noi: „este o rînduială în mănăstirile noastre răsăritene, că umblă monahii din loc în loc, pentru canon ori slujbe poruncite” (SADOVEANU, O. 13, pp. 747-748). Astfel de personaje își au locul într-un roman, din care aventura nu lipsește, implicată în ceea ce Sadoveanu numește eufemistic „slujbe poruncite”, generatoare de peripecii neprevăzute, altfel spus, culegerea, cu riscuri și vitejie, a unor informații folositoare „domniei”. Domnul este, în felul acesta, ferit de bănuiala unor interese personale și a unor inerente mi-

³⁵¹ N. Cartojan amintește astfel de surse grecești îndepărtate, ajunse la noi „prin intermediar slavon”, în tipăriturile de la Brașov (*Istoria literaturii române vechi*, Editura Minerva, București, 1980, pp. 104-105).

cimi omenești, toate acestea fiind preluate de sfătuitoarul și confesorul său³⁵², cu care se află mereu în cele mai tainice consfătuiri și complicități. În astfel de pasaje adevărurile biblice se confruntă cu rațiunea de stat, iar justificările sînt scoase, de cele mai multe ori, din *Psalmii* lui David. Arhimandritul Amfilohie redevine, în împrejurările arătate, Amfilohie Șendrea, din neamul vechi al Șendrenilor, înrudit cu familia voievodului. Portretul lui David, rege întemeietor, mereu victorios împotriva dușmanilor lui Israel, se suprapune, în viziunea exaltată a lui Amfilohie, cu acela al lui Ștefan cel Mare, cu argumente pe care le extrage din *Psaltire* în primul rînd, cu precădere din psalmul al nouălea. Tăria credinței, care îl smulge pe rege de sub amenințarea păcatului pămîntesc, o vede triumfînd pe pămîntul Moldovei, prin înscușința militară a voievodului, în numeroasele sale bătălii în folosul creștinătății și al țării, misiune încredințată acestui domn de însuși Dumnezeu, ca altădată regelui David.

3. Sacralizarea domnitorului

Mihail Sadoveanu folosește, în *Frații Jderi*, împrejurări istorice bine cunoscute din domnia lui Ștefan cel Mare, în care introduce o tendință vizibilă de sacralizare a eroului principal. Arhimandritul Amfilohie își pune în slujba Domnului nu numai priceperea diplomatică, de care dă dovadă în atîtea împrejurări, dar și adîncă lui cultură religioasă. În traducerea pe care o atribuie personajului său, romancierul se îndreaptă, cum o mai făcuse și înainte, către tradiția grecească, lăudată prin Amfilohie, strecurînd în textul biblic interpretări personale, impuse de adecvarea psalmilor la necesitățile narațiunii. De aceea el preferă în roman versiunea greacă a *Psalmului* 9, deși în momentul redactării ultimei părți a trilogiei (*Oamenii mării sale*³⁵³), tradusesese, într-o versiune mai

³⁵² Pentru natura relațiilor lui Ștefan cel Mare cu Amfilohie este foarte semnificativ cap. IV, *Mărturisirea mării sale Ștefan voievod* (SADOVEANU, O. 13, pp. 403-416).

³⁵³ Profira Sadoveanu notează că între volumul al doilea din *Frații Jderi*, *Izvorul alb*, și *Oamenii mării sale*, se scurg șase ani pînă ce romancierul se decide să redacteze încheierea trilogiei: „abia atunci își întoarce zîmbetul spre prietenii lui de odinioară

fidelă, același psalm din ebraică³⁵⁴. Romancierul alege cu grijă, din acest al nouălea psalm davidic, pasajele care îi pot oferi sugestii pentru portretul pe care îl face indirect, pe parcursul întregii dezvoltări narative din *Frații Jderi*, marelui domnitor. Aceste sugestii le găsește adunate, într-un singur psalm, în versiunea grecească, declarată și folosită mai întâi, după cum am precizat la locul cuvenit, în *Ucenicia lui Ionuț* (SADOVEANU, O. 13, p. 251). Cele două momente din roman, când scriitorul recurge la citate din *Psalmul* 9, sînt asemănătoare: ajunul bătăliei de la Lipnic, împotriva tătarilor, din 1469 sau 1470 și ajunul bătăliei împotriva turcilor, la Vaslui, Podul Înalt, 1475. După cîțiva ani, Ștefan cel Mare se întâlnește cu sfătuitorul lui de taină, din nou în prezența Jderilor. Transformat într-un fel de icoană, voievodul este receptat imediat în această ipostază supraumană de cei din jur, care i se închină, cum face întreaga țară. Elemente de mitologie populară sînt infuzate cu dibăcie de autor în cartea sa, prevestind victoria domnului la Lipnic asupra necredincioșilor, „citită” de ostașii săi în semnele trimise din văzduh, după ce vodă „murmurase și el stihurile” *Psalmului* 9, însoțindu-și vocea cu aceea a arhimandritului, „cîntîndu-le încet” (SADOVEANU, O. 13, p. 251). Totul se petrece în asfințit: „Din acel roș de aur, fărîmat în jariat de țesăturile dumbrăvii, ieși asupra cîmpiei un șoim sprinten care rămase plutind în văzduh cu aripile neclintite, ca o cruce neagră. Măria sa încă nu se deșteptase din întristarea-i amară, ca să-l vadă, însă oștenii înțelegeau că a pogorît din cer harul biruinții” (SADOVEANU, O. 13, p. 251). E un fel de parafrază naturistă la cunoscutele cuvinte: *In hoc signo vinces* care apar pe cer lîngă cruce înaintea bătăliei împăratului Constantin împotriva lui Maxențiu, în anul 312, vestind victoria creștinismului.

Mitizarea lui Ștefan cel Mare se face de către Sadoveanu prin mijloace variate. Dintre toate, referințele biblice ocupă locul cel mai important în conștiința personajelor din *Frații Jderi*, la nivele diferite de receptare. Ostașii au semnele lor, culese din natura îndumnezeită, în timp ce Vodă și sfetnicul său se adîncesc în lectura *Psaltirii*, mai ales

[personajele romanului], cu care nu mai grăise vreme de șase ani de zile” (SADOVEANU, O. 13, p. 1039).

³⁵⁴ Efectuarea traducerii se face, după toate probabilitățile, între anii 1934-1940 (cf. I. Oprișan, ed. cit., p. 8).

înainte de bătălia decisivă de la Podul Înalt, o adevărată placă turnantă a romanului, în cheie creștină, fără de care nu poate fi înțeleasă esența spirituală a unor personaje simbol ca Ștefan cel Mare și arhimandritul Amfilohie. În *Psalmul* 9, autorul găsește toate elementele portretistice ale luptătorului pentru o cauză binecuvîntată de Dumnezeu care-i îndrumă pașii spre biruința „vrăjmașilor” și „nelegiuîților”, în apărarea credinței, a „smeriților” și a „necăjiților”:

*Din toată inima mulțămescu-ți, Doamne;
Povesti-voi toate minunile tale.
Bucura-mă-voi și veseli întru tine,
Cînta-voi numele tău, Prea Înalte!
Cînd vrăjmașii mei îndărăpțează,
Fă să se poticnească și din fața ta să piară.*

*Căci în jîlful tău ai stat, dreptule județ,
Făcîndu-mi judecată și dreptate.
Dojenit-ai popoarele, zdrobit-ai pe nelegiuîți
Și numele lor în veci l-ai stîrpit.*

*Căzut-a vrăjmașul, ruină de-a pururi;
Cetățile i le-ai smuls;
Și amintirea lor a pierit.
Ci Dumnezeu stăpîni-va în veac,
Pentru județ, scaunul său statormicînd.*

(SADOVEANU, O. 13, Ps. 9, pp. 751-752)

Vorbele psalmistului, așa cum le receptează călugărul lui Sadoveanu, vestesc ivirea unui mare oștean al Domnului în aceste locuri ale Răsăritului. El este asemănător marelui rege David, idee adînc înrădăcinată în conștiința devotatului slujitor al lui Vodă, „prea sfințitul” Amfilohie: „În măria sa Ștefan-Vodă a pus Dumnezeu puterea sa, ca să înceapă iar a se lumina întunericul răsăritean. Nu-i alt gînd la măria sa, nu-i alt gînd la mine decît răscumpărarea Cetății Împărătești” (SADOVEANU, O. 13, p. 750). Între domn și duhovnicul său este o perfectă identitate de scop: eliberarea cetății sfinte pîngărite de păgîni. Sufletele lor apăsate de nelegiuirea din 1453, cînd la Constantinopol au fost date jos „toate crucile bisericilor”, sînt mîngîiate de versetele *Psalmului* 9, care cuprind înălțătoarele laude ale victoriilor obținute de David cu ajutorul lui Dumnezeu. Rugăciunea Domnului moldovean, îngenucheat în fața

icoanei Sfintei Marii din paraclisul taberei de la Vaslui, pe care nimeni n-o aude, este înlocuită de versetele psalmului citat, preamărind o victorie dumnezeiască pentru care se pregătea și voievodul, cu gândul la cele din rugăciunea lui David. Toată politica voievodului și a arhimandritului se află condensată în aceste rînduri: „Cînta-voi numele tău, Prea Înalte! / Cînd vrăjmașii mei îndărăpțează, / Fă să se poticnească și din fața ta să piară”. Sacralizarea lui Ștefan cel Mare în *Frații Jderi* se desfășoară, în viziunea lui Sadoveanu, în sens creștin, pe fundalul unei epopei populare, avînd în centru un erou providențial, apărător al credinței, singura speranță a mulțimii amenințate de invazia turcească, văzută ca o întruchipare absolută a forțelor răului, de sub „puterea lui Antihrist”: „Demonul se desfătează spurcînd cuvîntul” (SADOVEANU, O. 13, p. 473), după aprecierea lui Amfilohie Șendrea, „legea lui Moamet cea spurcată”, cum notează în cronică Grigore Ureche³⁵⁵.

Dacă apropiem cuvintele cronicarului de acelea ale psalmistului, observăm o semnificativă asemănare a modului de a măsura proporțiile victoriilor obținute de cei doi apărători ai credinței, aleșii lui Dumnezeu pentru realizarea „minunilor” sale, așa cum le „povestește” („Povestii-voi toate minunile tale”) regele David în psalm: „Dojenit-ai popoarele, zdrobit-ai pe nelegiuîți / Și numele lor în veci l-ai stîrpit” (Ps. 9, FJ, 751); „ca înaintea unui împăratu și biruitoriu de limbi păgîne”, îl califică Ureche pe Ștefan cel Mare după bătălia de la Podul Înalt³⁵⁶. Informațiile din cronică lui Grigore Ureche, de care se folosește romanțierul, în portretul lui Ștefan cel Mare, sînt filtrate prin *Psalmul 9*. Unele amănunte stilistice sînt comparabile și cu cele din cronică. Războaiele care-i consolidează reputația sînt „minunate” ca și acelea ale lui David: „de multe războaie minunate ce au făcut”³⁵⁷; „Ștefan vodă, ce-i zic cel Bun”³⁵⁸; „sveti Ștefan vodă”³⁵⁹. Sub influența *Psalmului 9* și în concordanță cu tradiția populară care îl glorifică, din acest portret sadoveian lipsesc unele trăsături ale războinicului, consemnate de Grigore Ureche: „fiindu Ștefan vodă om războinic și de-a pururea trăgîndu-l ini-

³⁵⁵ Grigore Ureche, *Letopiseșul Țării Moldovei*, ed.cit., p. 109.

³⁵⁶ *Idem*, p. 102.

³⁵⁷ *Ibidem*, p. 90.

³⁵⁸ *Ibidem*.

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 120.

ma spre vărsare de sânge”³⁶⁰; „mînios și degrabu vărsătoriu de sânge nevinovat”, „omorîea fără județu”³⁶¹. Toate victoriile lui Ștefan cel Mare se fac, întocmai ca în psalmul lui David, în numele unei justiții divine: „Căci în jîlțul tău ai stat, dreptule județ, / Făcîndu-mi judecată și dreptate”: vrăjmașii „îndărăpțează”, „se poticnesc” și „pier”, sînt „stîrpiți”, devin „ruină de-a pururi”, „Ci Dumnezeu stăpîni-va în veac, / Pentru județ, scaunul său statornicind” (SADOVEANU, O. 13, Ps. 9, pp. 751-752). În roman, artizanul acestei imagini sacre a voievodului victorios în lupta cu păgîinii este Amfilohie.

Măcar și în treacăt, trebuie să amintim că, pe lîngă această tendință de sacralizare, esențialmente cultă, cu proveniența în cărțile religioase, în opera lui Sadoveanu există și un corespondent popular de care scriitorul s-a folosit. În multe povestiri populare Ștefan cel Mare este înzestrat cu însușiri supraomenești. Imaginația povestitorului anonim îl plasează pe acest nou Sfînt Gheorghe în preajma *Scripturii*³⁶². În finalul romanului, ostașii lui Ștefan cel Mare trăiesc în plină hagiografie populară, comportîndu-se față de domnitor întocmai ca față de sfinți: „La focurile de popas din acele seri, umblau poveștile și prorociile, împletindu-se prin flacări și fum spre stele. Acele povești și prorocii erau ca un suflet al pămîntului Moldovei” (SADOVEANU, O. 13, p. 1006). Împotriva fiarei apocaliptice, „de la Moldova iese luptător cu sabie ageră” (SADOVEANU, O. 13, p. 1006), gîndește cuviosul Nicodim întocmai ca părin-

³⁶⁰ *Ibidem*, p. 91.

³⁶¹ *Ibidem*, p. 120.

³⁶² Mostre care pot demonstra o astfel de mentalitate populară, în sanctificarea lui Ștefan cel Mare, concordantă cu cea din *Frații Ideri*, pot fi întîlnite în culegerea lui Simion T. Kirileanu, *Ștefan cel Mare și Sfînt. Istorisiri și cîntece populare*, Tipografia Monastirei Neamțu, ediția a III-a, sporită, 1924. Printre aceste „istorisiri”, una ne atrage cu deosebire atenția. Ștefan cel Mare îl prefăce pe Diavol, lovindu-l cu o săgeată, din „nălucă” ascunsă într-un stejar, către care țintise voievodul, într-o „movilă mică de păcură”. Această „nălucă” nu-i altcineva decît „șarpele cel vechi, care este diavolul și satana”, din *Apocalipsă*, „pecetluit” în adîncuri pe „o mie de ani” (*Apoc.*, 20, 3). La împlinirea celor o mie de ani, liber, diavolul „va ieși să amăgească neamurile” (*Apoc.*, 20, 8). Amăgitorul sfîrșește în „iezerul de foc și de pucioasă” (*Apoc.*, 20, 10). Această minune este atribuită de imaginația populară tînărului voievod Ștefan, pe care, pentru fapta sa, îl binecuvîntează chiar Dumnezeu și-i dăruiește stăpînirea Moldovei, adresîndu-i-se: „Ca mulțămire pentru fapta asta, să moștenești toată țara asta mănoasă și nici o putere lumească să nu te poată învinge cîndva!” (p. 23).

tele său, Manole Păr-Negru, care preia ideea ca oștean: „Noi n-avem alta de făcut decît să murim pentru legea noastră: a fi să fie domnia de o mie de ani a fiarei, ori doborîm fiara și măria sa Ștefan îi ia capul. Noi ne-om înfățișa la scaunul Împărăției celei ce stă deasupra veacurilor și lumilor și ne-om da samă cu sufletul” (SADOVEANU, O. 13, p. 1007). Această neclintită încredere în justiția divină are rădăcini adînci în *Psaltire*: „Că ai făcut judecata mea și dreptatea mea; / Șezut-ai pe scaun, cel ce judeci cu dreptate” (B 1968, Ps. 9, 4). Sursa biblică se întîlnește la Sadoveanu direct, în psalmii traduși, sau indirect, prin folosirea tradiției populare, în care fantezia joacă un rol foarte mare, atît în interpretarea faptelor istorice, cît și a textelor sfinte. În mentalitatea slujitorilor săi, Ștefan cel Mare intră, încă din viață, în oastea sfinților.

Nu putem vorbi, dacă ne referim la munca traducătorului, de deosebiri prea mari între versiunea lui Sadoveanu din manuscris și cea din roman. Cîteva observații se impun. Există, în versetul al patrulea din *Psalmul* 9, în ambele versiuni sadoveniene, un cuvînt pe care nu-l mai întîlnim în nici o altă traducere a *Psaltirii* în limba română, din cele pe care ne întemeiem observațiile noastre, de la Coresi și pînă astăzi. E vorba de arhaismul *îndărăpțează* ‘a da îndărăt’, ‘a se retrage’, ‘a ceda’, în circulație și astăzi în Moldova și nordul Ardealului³⁶³: „Cînd vrăjmașii mei îndărăpțează” (Sadoveanu, FJ și ms.), față de: „Cînd toarnă-se dracul meu înapoi” (Coresi); „Cînd să va întoarce vrăjmașul meu înapoi” (BB); „Că tu mi-ai înfrîntu-mi pizmașii să fugă” (Dosoștei); „Cînd se vor întoarce vrăjmașii mei înapoi” (B 1914); „că vrăjmașii mei dau înapoi” (R-G); „Cînd se vor întoarce vrăjmașii mei înapoi” (B 1968). Sadoveanu cunoștea cuvîntul din graiul țăranilor moldoveni, dar imboldul de a-l folosi în traducerea *Psalmului* 9 îi vine din cronica lui Grigore Ureche, capitolul final: *De moartea lui Ștefan vodă cel Bun*, în celebrul portret pe care i-l face voievodului, cu accentul pe calitățile sale militare: „La lucruri de războaie meșter, unde era nevoie însuși să vîrîia, ca vîzîndu-l ai săi, să nu să îndărăpțeaze și pentru acéia raru războiu de nu biruia”³⁶⁴.

³⁶³ DA, F-I, București, 1934, p. 619.

³⁶⁴ Grigore Ureche, *op.cit.*, p. 120.

Dacă opoziția dintre textul manuscris și cel tipărit în roman este irelevantă, în schimb pot fi semnalate câteva particularități stilistice care poartă o mai pronunțată amprentă sadoveniană, cum era și de așteptat, în textul din roman. Chiar de la început, romancierul preia formularea din versiunile consacrate de tradiția *Bibliei de la București* (1688-1914: „*Mărturisi-mă-voi* ție, Doamne, cu toată inima mea”) modificând-o astfel: „Din toată inima *mulțămescu-ți*, Doamne”). *Psalmul 9* capătă în versiunea lui Sadoveanu o notă mai personală datorită, printre altele, acestei modificări, transformându-se într-o mărturisire asumată ca rugăciune de mulțumire. Aceasta ne aduce în minte și formularea lui Dosoftei: „*Mă rog ție*, Doamne, cu inima toată” (DOSOFTEI, O. 1, p. 25). Adaptarea lui Sadoveanu trebuie pusă în legătură cu împrejurările și stările sufletești ale personajelor, contopite într-o adorație comună. Acest psalm are, după cum am văzut, o semnificație deosebită atât pentru arhimandritul Amfilohie, traducătorul lui imaginar, cât și pentru voievod, care-l ascultă cu religiozitate, recitat de călugăr. Versetele lui le trezesc amintiri comune din tinerețea petrecută la Vatopedi, dar și înțelegerea mai adâncă a misiunii lor sacre de apărători ai credinței. În preajma bătăliei de la Podul Înalt, ei anticipează și gustă victoria împotriva păgînilor cu versetele *Psalmului 9* pe buze. Obsesia războinică („Dojenit-ai popoarele, zdrobit-ai pe nelegiuîți / Și numele lor în veci l-ai stîrpit; / [...] Și amintirea lor a pierit.”) ia sfîrșit, în bună tradiție biblică, într-un sublim act reparator: instaurarea pe veci a justiției divine, în locul cruntelor nelegiuiri săvîrșite de temutul invadator înfrînt.

Sadoveanu, care își alegea cu atîta grijă cuvintele, face o mișcare și o așezare a lor în așa fel încît înțelesul acestora să iasă firesc și cu ușurință la suprafață chiar și din cele mai adînci și diverse straturi ale limbii. În versiunea din manuscris a *Psalmului 9*, Sadoveanu folosește, în două împrejurări diferite, același termen, *scaun*, pentru a desemna simbolic îndeplinirea actului de justiție de către Dumnezeu: „Căci ai șezut pe *scaunul* tău, dreptule Judecător, / Făcîndu-mi judecată și dreptate.” [...] „Iar Dumnezeu stăpîni-va în vecie; / statornicit-a pentru judecata *scaunul* său” (Ediția Opișan, p. 17). Dacă vrem să simplificăm lucrurile, putem să spunem că scriitorul preia întocmai situația din *Biblia de la București*, nemodificată esențial în textele moderne (B 1914, B 1968): „Căci ai făcut judecata mea și legiuirea mea, șazut-ai pe *scaun*, Cel ce

judeci dreptatea.” [...] „Domnul în veac rămîne. Gătît-ai cu judecată scaunul lui” (BB, Ps. 9, 4, 8). În versiunea R-G, în ambele situații apare numai cuvîntul *jilț*. Se produce doar o înlocuire de termeni: cel consacrat în traducerile anterioare, *scaun*, prin *jilț*³⁶⁵, cuvînt mai nou, fără o semnificație stilistică deosebită în textul care ne interesează. Abia Sadoveanu, care cunoștea, cînd scria al III-lea volum din *Frații Jderi* (1942), versiunea R-G, foarte apreciată, în epocă și după aceea, pentru calitățile ei literare, va folosi ambii termeni: *scaun* și *jilț*, obținînd remarcabile efecte de stil. Pentru aceasta parcurge ariile semantice, foarte diferite ca întindere, ale celor două cuvinte și reține sensuri extrem de fine, cu o mare capacitate sugestivă. *Jilț* are un sens limitat: „scaun înalt cu spetează și brațe; fotoliu” (DEX), în timp ce aria semantică a lui *scaun*, cuvînt vechi, din moștenirea latină, este extrem de întinsă în limba română³⁶⁶. Cu greu *jilț* poate avea înțelesul de „tron” și de aceea Eminescu simte nevoia unei determinări: *jilț cu spată*: „Iată craiul, so-cru mare, rezemat în *jilț cu spată*” [= spetează înaltă] în *Călin (file din poveste)*, EMINESCU, O. I, p. 85. Bun cunoscător al valorilor semantice și al sonorității cuvintelor, Sadoveanu folosește cuvîntul *jilț* în pronunție regională, *jîlț*, într-un context în care acest cuvînt își poate reliefa expresivitatea obiectuală. Un dialog presupus, de o patriarhală intimitate, între om și Dumnezeu umanizat, amintește de receptarea la nivel de povestire populară a divinității: „Căci în *jîlțul* tău ai stat, dreptule județ, / Făcîndu-mi judecată și dreptate” (SADOVEANU, O. 13, p. 751). *Județ*, ‘judecător’, este introdus de Sadoveanu mai puțin pentru a obține o facilă culoare de epocă, printr-un arhaism în plus, cît pentru a întări o stare de spirit. Eroii din *Frații Jderi* își încredințează întreaga lor speranță „Dreptului Județ”, de la care așteaptă mîntuirea de „vrăjmași”, și instalarea unei lumi a dreptății veșnice, după modelul oferit de vechiul psalmist: „Ci Dumnezeu stăpîni-va în veac, / Pentru județ, *scaunul* său statornicind” (SADOVEANU, O. 13, p. 752). Cuvîntul *scaun* își redobîn-

³⁶⁵ Apare la Eminescu, în *Strigoi*, sub forma *jeț* („Pe jeț tăcut se lasă”) și *jilț* („cade pe-a jilțului său spată”), cu valoare poetică. Vezi *Dicționarul limbii poetice a lui Eminescu*, București, Editura Academiei, 1968, p. 295, ȘĂINEANU, DU, III, p. 286 și SCRIBAN, DICȚ., p. 713 (*jeț*).

³⁶⁶ Foarte interesante pentru discuția noastră sînt în special sensurile vechi ale cuvîntului *scaun* (DLR, S, t 10, partea 1, pp. 274-278).

dește, în versiunea Sadoveanu, sensul arhaic, mutînd acțiunea din planul concret, unde era plasată de *jilț*³⁶⁷, într-unul transcendental: „*scaunul* veșnicei judecăți dumnezeiești”, ca în vechile psaltiri, de la cele din secolul al XVI-lea („șezut-ai în *scaun*, giudeci dreptate”, PSALT. SCH.), pînă la Dosoftei („Ș-au gătat-u-ș *scaun* Domnul pre giudețe”). Sadoveanu este foarte atent la acest sens nepămîntesc al judecății pentru a justifica, la treapta cea mai înaltă, lupta lui Ștefan cel Mare pentru creștinătate. Toate schimbările pe care le produce Sadoveanu, de la versiunea din manuscris la cea din roman, sînt subordonate acestui scop. La efectul final contribuie fără îndoială unele inversiuni, precum și fluența versetelor din roman, superioare și sub aspect prozodic acelora din manuscris.

Sadoveanu a tradus un număr mare de psalmi (92³⁶⁸), preocupat să realizeze o versiune cît mai fidelă, nu lipsită de calități artistice. Cele mai mari merite le găsim în modul în care scriitorul asimilează textul biblic condițiilor noi din roman. Acest izvor nu se transformă, așa cum se întîmplă în romanul contemporan al lui Thomas Mann, *Iosif și frații săi*³⁶⁹, într-un șuvoi epic, gîlgîitor de viața unei lumi și a unor civilizații dispărute și reînviata de scriitorul german, cu atîta forță și culoare, din paginile *Bibliei*. La Sadoveanu lipsește de fapt chiar și preocuparea de reconstituire istorică, documentară, a societății românești din vremea lui Ștefan cel Mare. Vitejia voievodului și a ostașilor, calitățile sale strategice, mereu evocate, nu umplu un spațiu epic mai complex decît acela dintr-o baladă și mai documentat decît al cronicarului. În schimb, în *Frații Ideri* pornește, din aceeași sursă, o undă puternică de lirism care învăluie icoana unui conducător sanctificat de adorația populară, dirijată abil, cu argumente scoase din textele sfînte, de slujitorul său cel mai apropiat, care se întîmplă să fie călugăr, dar și prieten și rudă cu domnitorul.

³⁶⁷ În versiunea lui Gala Galaction, Dumnezeu își pregătește ca un bun gospodar „jilțul său” judecînd „pe drepte pravili”: „Domnul rămîne pururea și întocmește spre judecată jilțul său” (Ps. 9, 8-9). Imaginea traducătorului, deși *jilț* are sens metonimic („judecată”), nu depășește în acest exemplu un cadru concret.

³⁶⁸ La aceștia I. Oprișan, ed. cit., adaugă șase *Creații lirice în maniera psalmilor*, precum și traducerea primului capitol din *Geneză*, pp. 115-125.

³⁶⁹ *Joseph und seine Brüder*, 1933-1943; *Frații Ideri*, 1935-1942.

Dimensiunea lui Ștefan cel Mare ca erou de roman este dedusă, în mod curent, din două surse: cronică lui Grigore Ureche, expurgată de detaliile negative, reținute de cronicar, și tradiția populară. La acestea trebuie adăugată, după cum am văzut, și sursa biblică³⁷⁰, folosită de scriitor în vederea alcătuirii portretului spiritualizat al voievodului, experiență nemaîncercată, la această dimensiune, pînă la Sadoveanu în literatura română de inspirație istorică. Aceasta se dovedise preocupată mai ales de realizarea unui erou național solicitat ca factor de echilibru, într-o comunitate care își găsește cu mare greutate drumul în istorie, în condițiile vitrege create de presiunea din afară și de interminabilele lupte interne pentru tron, între numeroșii pretendenți la domnie, pe de o parte, și între aceștia și domn, pe de altă parte. Sadoveanu sparge aceste limite, axîndu-și romanul pe o dimensiune universală: apărarea creștinătății de către un domnitor excepțional și de slujitorii lui devotați, căutați și pregătiți în acest scop (cazul lui Ionuț Jder) de arhimandritul Amfilohie, traducător și recitator de psalmi. Din personaj istoric, cu existență reală, voievodul devine erou de epopee creștină, preluînd rolul marilor profeți și vizionari biblici. Către o astfel de dezlegare îl conduc pe Sadoveanu temeinicele sale lecturi de texte religioase vechi. În acest aspect neglijat din activitatea lui Sadoveanu regăsim suficiente argumente, pe lîngă altele, mai vechi, care se opun afirmației lui G. Călinescu din *Istoria literaturii române*: „Dacă Sadoveanu n-a creat oameni, a creat însă un popor de o barbarie absolută”. O concluzie ca aceasta este

³⁷⁰ Împletirea sursei populare cu cea biblică, în întreaga operă a lui Sadoveanu, este mărturisită, nu afit teoretic, cît mai ales în practica scrisului, cum procedează povestitorul în cîteva fraze, deschizătoare de multiple sensuri, din romanul *Zodia Cancerului sau vremea Ducăi-Vodă*: „Măcar mîngîierea aceasta a vinului nu uitase Cel-a-toate-cumpănitor s-o agonisească Moldovei. După cum și norodul cel prost zice: vinul e bun și la bucurie, și la scîrbă. Și cum, deasemeni, psalmistul cel vechi adaogă: vinul veselește inima omului și folosește mădularelor lui” (SADOVEANU, O. 10, p. 7). În același sens – pentru că despre precaritatea vieții în Moldova lui Duca-vodă, alinată de vin, vorbește scriitorul – sînt semnificative și alte dezvoltări, în cuprinsul romanului, ale aceluiași verset: „Căci vinul ales, domnule abate de Marenne, îmblînzește mădularele, mintea și sufletul. Îmblînzindu-le, face pe om mai bun. Îmbunătățind pe om, Dumnezeu îl va primi bine la județul său” (SADOVEANU, O. 10, p. 54). Abatele francez nu înțelege pînă la capăt pilda beizadelei Alecu și va reacționa în sensul unei concepții hedoniste pe care o practică de altfel cu multă discreție și rafinament.

profund afectată de interesul arătat de Sadoveanu vechilor scripturi. Mai adăugăm un exemplu extrem de concludent, dintr-o carte cu un loc aparte în opera scriitorului, *Viața lui Ștefan cel Mare*³⁷¹.

Meditațiile Domnului Moldovei, tulburat la masă de cutremurul cel mare din „zua de 29 august a anului 71, sărbătoarea Tăierii cinstitului cap al sfântului proroc Ioan”, cum scrie autorul în *Viața lui Ștefan cel Mare*, nu ni se par deloc „de o barbarie absolută”. Ele sînt puse de Sadoveanu pe seama unui exponent al unui popor cu o cultură de o factură deosebită, e drept, în care fondul tradițional este mereu înprospătat de cel religios, cele două surse amestecîndu-se pînă la identitate, așa cum și cuvintele scriitorului se amestecă în profunzime cu ale psalmistului vechi, într-o desăvîrșită unitate de gîndire și expresie:

„Iar cutremurul și turnul mai aveau și alte tîlcuri ascunse, pe care muritorii nu le pot pătrunde; căci numai Domnul Dumnezeu stă, iar oamenii trec în nimicul de unde au ieșit; căci înaintea ochilor Celui etern mia de ani e ca ziua de ieri și ca o strajă de noapte. Și viața muritorilor e ca un vis, ca iarba ce răsare dimineața, ce răsar dimineața și înfloresce, iar sara se taie și se usucă.

Așa ne mistuim noi de mînia Ta și pierim în fața urgiei Tale.

Cînd pui fărădelegile noastre înaintea Ta și cele tănuite ale noastre sub lumina feței Tale. (subl. lui M.S.)

Îmbrăcîndu-se în strai de mire, Domnul murmura stihurile Psalmistului, pătrunzîndu-se de veninul mîhnirii lor și căutînd totuși în ele sprijin pentru înfricoșatele încercări ce-l așteptau.”

(SADOVEANU, O. 12, p. 307)

Acest fragment trimite la *Psalmul 89*, versetele 4-8, ușor adaptate de autor din necesități stilistice, dar și cu intenția de a fixa mai bine liniile portretului lui Ștefan cel Mare ca apărător al creștinătății. În acest context lărgit trebuie căutat înțelesul din finalul capitoului VI (SADOVEANU, O. 12, p. 307) în care voievodul, rememorînd cuvinte din *Cartea Sfîntă*, cere „sprijin pentru înfricoșatele încercări ce-l așteptau”. Bătălia din 1475 de la Podul Înalt a fost cîștigată, dar ajutorul sperat de voievod de la prinții creștini n-a venit. Găsindu-se „singur în dureri și încercări”, voievodul își pregătește cu grijă apărarea: „Silințele sale, timp de cincisprezece ani, ținuseră orînduirea Țării, întărirea hotarului, întocmirea

³⁷¹ Mihail Sadoveanu, *Opere* 12, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1958.

oștilor” (SADOVEANU, O. 12, p. 313). Scriitorul corectează portretul din cronica lui Grigore Ureche care apasă pe însușirile de războinic ale voievodului chiar de la începutul domniei: „Dăci Ștefan vodă gătindu-să de mai mari lucruri să facă, nu cerca să așaze țara, ci de războiu să gătiia, că au împărțitu oștii sale steaguri și au pus hotnogi și căpitani, carile toate cu noroc i-au venit”³⁷². Pretutindeni, atât în *Viața lui Ștefan cel Mare*, cât și în *Frații Ideri*, mai ales în roman, prozatorul lasă să încline balanța în favoarea explicației religioase, la nivelul tradiției populare, și abia în al doilea rînd a celei istorice: „Dumnezeu însă adaugă împrejurărilor de tot felul valori misterioase; profanilor li se arată atunci minuni” (SADOVEANU, O. 12, p. 313). Portretul lui Ștefan cel Mare capătă, în proza lui Sadoveanu, sub influența textelor religioase, o dimensiune spirituală nouă și mult mai complexă decît a războinicului necercetat de melancolia psalmistului: „Nimicnicie vor fi anii lor” (Ps. 89, 5).

Considerăm, în încheiere, nu numai că trebuie respinsă ca nefondată concluzia lui G. Călinescu cu privire la „barbaria absolută” a personajului colectiv în opera lui Sadoveanu, scriitor incapabil să creeze „oameni”, ci trebuie revizuită și întreaga poziție a criticii românești față de inspirația religioasă în opera sa. De aceea, cînd se vorbește, după Nicolae Manolescu și Al. Paleologu, de „utopia cărții”³⁷³ sau de „treptele lumii”³⁷⁴, studii cu care s-au deschis căi noi și importante de abordare a operei sadoveniene, a venit timpul să se facă un loc mai larg, între sursele invocate pînă acum, și textelor religioase, celor vechi în special, care-i îmbogățesc deopotrivă gîndirea și limba.

³⁷² Grigore Ureche, *op.cit.*, p. 91.

³⁷³ Nicolae Manolescu, *Sadoveanu sau utopia cărții*, București, Editura Eminescu, 1976.

³⁷⁴ Al. Paleologu, *Treptele lumii sau calea către sine a lui Mihail Sadoveanu*, București, Editura Cartea Românească, 1978.

VI. V. VOICULESCU: PE CALEA „RUGULUI APRINS” DE IUBIRE

1. Între psalm și rugăciune

Considerat unul dintre cei mai de seamă poeți mistici români, V. Voiculescu își manifestă încă din primele volume această înclinație, care se dezvoltă și va deveni, cu timpul, o sursă puternică de lirism în numeroase din poeziile sale. Pentru perioada începuturilor, G. Călinescu remarcă frecvența ridicată a „temelor religioase”, din primele trei volume ale poetului, *Poezii* (1916), *Din Țara zimbrului* (1918) și *Pîrgă* (1921), evoluție pe care o vede „culminînd în elanul mistic din *Pasărea lui Dumnezeu*”, poem de inspirație biblică, mai puțin adîncit într-o experiență personală, de adorație nemijlocită. Emoția e copleșită, ca în multe poezii din această perioadă, de un alegorism dezvoltat rațional, care diminuează, prin mijloace retorice, ceva din „elanul mistic” apreciat de critic.

Poetul, un foarte bun cunoscător al *Vechiului Testament*, pornește în *Pasărea lui Dumnezeu* de la *Psalmul 102*, un celebru imn de laudă adus Domnului de regele David în numele celor care cred în puterea lui ocrotitoare și merită binefacerile cerurilor: „Binecuvintează, suflete al meu, pe Domnul și toate cele dinlăuntrul meu, numele cel sfînt al lui. Binecuvintează, suflete al meu, pe Domnul și nu uita toate răsplătirile lui” (Ps. 102, 1-2). Aceste două versete iau forma unei alegorii naive a „vulturului”, „pasărea lui Dumnezeu”, care își face „cuibul” în sufletul său:

*Un vultur are cuib în mine,
Îl simt cum filfîie mereu
Și vulturul, precum știți bine,
E pasărea lui Dumnezeu...*

*Deprins în cer cu alte zboruri,
Acum el ține ochiu-nchis:*

Îi arde sufletul de doruri

Și amintiri din Paradis.

(Pasărea lui Dumnezeu, Integrala, p. 160³⁷⁵)

Semn al sfințeniei, „deprins în cer cu alte zboruri”, vulturul, în psalm ca și în poezia lui Voiculescu³⁷⁶, este simbolul duratei prin credință dătătoare de tinerețe reînnoitoare. „Înnoi-se-vor ca ale vulturului tinerețile tale” (Ps. 102, 5), spune vechiul psalmist. Voiculescu, în replică, adaugă la dialectica despre perenitatea de esență divină și efemeritatea pămînteană, din *Psalmul 102* („Omul ca iarba; zilele lui ca floarea cîmpului”), versurile din *Pasărea lui Dumnezeu*, care comunică, în altă formă parabolică, aceeași idee a înălțării: „rîvnind al slăvilor hotar”. Imaginea „urcușului” devine un laitmotiv fundamental în lirica acestui poet setos de absolut:

Îl cheamă slăvile senine

Și-nchis, se zbugiumă mereu...

Căci vulturul, precum știți bine,

E pasărea lui Dumnezeu.

(Integrala, p. 161)

La capătul *urcușului*, oricîte primejdii s-ar ivi pe cale, îl găsește întotdeauna pe Dumnezeu, ca în volumul *Urcuș* (1937³⁷⁷), în poezia cu același titlu:

Și-ncep să sui urcușul Tău-nainte

Ghețar dumnezeiesc fără de vad...

De-alumec în prăpăstiile sfînte

Nu-mi pasă, Doamne, tot în Tine cad.

(Urcușul, Integrala, p. 380)

Această consecvență tematică a poetului este impresionantă și în continuă dezvoltare, culminînd în poeziile din ciclul apărut postum, sub un titlu, cum sînt atîtea în opera lui V. Voiculescu, ce acoperă explicit o

³⁷⁵ V. Voiculescu, *Integrala operei poetice*, ediție îngrijită și prefată de Roxana Sorescu, București, Editura Anastasia, 1999. În continuare, *Integrala*.

³⁷⁶ Motivul apare frecvent în poezia interbelică: „Cu plugul lunii te brăzdează marea, / Te au în clonțuri vulturii de sus”, G. Lesnea, *Psalm*, în volumul *Argint*, 1939, reluat în antologia din 1964, București, Editura pentru Literatură, pp. 162-163.

³⁷⁷ V. Voiculescu, *Urcuș*, poeme, București, Fundația Regală pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, 1937.

mărturisire pioasă: *Călătorie spre locul inimii*³⁷⁸. Printre cele mai semnificative piese ale ciclului, se află cele de inspirație veterotestamentară, cum este poezia dedicată „Fratelui Andrei Scrima”, *Taborul*, datată de autor 18 martie 1954, pe care o cităm în întregime, pentru a se putea observa mai bine saltul artistic de la volumul de afirmare, *Urcuș*, la poeziile din perioada când scria extraordinarele *Sonete* cu care își încheie cariera literară:

*Suflete, fii gata să urcăm Taborul:
Soarele și luna au orbit în piscuri
Cînd, Atunci, splendoarea și-a vărsat zăporul
Peste spăimîntate, negrele lor discuri.*

*Ci pe noi, schimbații mai presus de îngeri,
Vipiile sacre slobozi azi ne lasă...
Doar atît să spunem, tari, fără de-nfrîngeri:
«Noi, copiii Slavei, ne-nturnăm acasă».*

(*Taborul, Integrala*, p. 524)

Ecouri din psalmi, semnificative atît pentru cultura biblică a poetului, cît și pentru modul de a absorbi astfel de sugestii îndepărtate în sistemul său imagistic, sprijinit cu consecvență pe un fond lingvistic popular, inedit, în mare parte, provenit din zona sudică a vocabularului românesc („splendoarea și-a vărsat zăporul”, „vipiile sacre slobozi azi ne lasă”) se regăsesc în poezia *Taborul*, titlu sonor, evocator de peisaje și scene din *Vechiul Testament*. Fără a avea înălțimea Hermonului, cu care a fost comparat³⁷⁹, Taborul se bucură de o reputație asemănătoare, mai ales ca loc de jertfe, identificat în *Deuteronom*³⁸⁰: „Chema-vor aceștia poporul pe munte și acolo vor junghia jertfele cele legiuite” (B 1968, *Deut.*, 33, 19). Urcușul pe muntele Tabor apare mai explicit într-un verset din *Judecătorii*, în porunca pe care Barac o primește, prin Deboara, de la Dumnezeu: „Domnul Dumnezeu lui Israel îți poruncește: «Du-te și te suie pe muntele Tabor»” (B 1968, *Jud.*, 4, 6). Barac se afla în așteptarea îngerului Domnului, care urma să-l călăuzească în bătălia

³⁷⁸ Titlu dat ciclului de editor după poezia păstrată în manuscris, *Călătorie spre locul inimii*, datată de poet: Noaptea de 24 decembrie 1955, București.

³⁷⁹ DB, 1995, p. 1251.

³⁸⁰ *Ibidem*.

împotriva lui Sisera, căpetenia armatei lui Iabin, asupritorii Israelului în acea vreme. În *Psalmul* 82, bătălia de la Tabor, pe albia Chișonului, devine un reper al victoriilor împotriva vrăjmașilor lui Israel, și un triumf al acelor care cred în Dumnezeu unic: „Tu singur ești Cel preaînalt peste tot pământul”, se încheia psalmul. Toate aceste „asalturi” ale Taborului din *Vechiul Testament* sînt pentru poetul român doar semne pregătitoare smulse dintr-un zăcămint subconștient, alimentat de lecturi biblice. Un urcuș concret, desprins dintr-un cadru istorico-legendar, care înconjoară o înălțime celebră, se transformă în simbolul unei înălțări mistice.

În *Taborul* lui Voiculescu, lumea concretă este complet abandonată, pentru viziuni paradisiace: „Suflete, fii gata să urcăm Taborul...”. Întoarcerea „acasă”, în Paradisul regăsit, la trecerea celui mai înalt prag, „mai presus de îngeri”, reprezintă suprema comuniune cu Dumnezeu. „Noi, copii Slavei, ne-nturnăm acasă”, spune poetul, ars de „vipiile sacre”, chemat, ca în vechea poezia a începuturilor, de „doruri și amintiri din Paradis” (*Pasărea lui Dumnezeu*). Senina meditație a poetului despre moarte din poezia *Taborul* se întemeiază pe versetele *Psalmului* 89, din care cel de al treilea: „Tu întorci pe om în pulbere și zici: «Întoarceți-vă, voi, fii ai oamenilor!»” (R-G³⁸¹, Ps. 90, 3) se aseamănă și ca formulare cu textul lui Voiculescu: „Noi, copii Slavei, ne-nturnăm acasă”. Aceasta e „suprema întregire” pe care o mărturisește mereu acest poet: „Plinirea mea, Tu, Doamne, supremă întregire, / Fă din risipa vieții în tine să m-adun” (*Întregire, Integrala*, p. 525). Versurile finale din poezia *Întregire*, datată de autor 21 martie 1954, sînt perfect concordante cu cele din *Urcușul*, scrise cu aproape două decenii mai înainte: „De-alunec în prăpăstiile sfinte / Nu-mi pasă, Doamne, tot în Tine cad” (*Integrala*, p. 380). Astfel de invocații, în care contopirea dintre om și Dumnezeu este totală, sînt frecvente în *Psalmi* și trec în poezia cultă pînă astăzi, în receptări individuale foarte diferite, din ce în ce mai îndepărtate de textul original, pînă la un stadiu atît de avansat încît recunoașterea sursei devine dificilă. Vasile Voiculescu nu-și ascunde izvoarele religioase, dimpotrivă, le dezvăluie și le etalează într-un stil extrem de personal, cu gust pentru metafora modernă, în care introduce însă

³⁸¹ Folosim aici versiunea Radu – Galaction, consultată probabil și de poet.

vocabular și expresii din textele religioase vechi și din graiuri, captivat de alegorii și pilde în manieră și cu material biblic, în care adorația lui Dumnezeu este cuprinsă în mici narațiuni, cu două personaje în dialog, după modelul vechilor psalmi. După acest model, Voiculescu creează ceea ce va numi *Limba cerească*, într-o poezie care poartă chiar acest titlu³⁸². „Vorbirea” aceasta extrem de sensibilă, de subtilă și de interiorizată, este aceea a rugăciunii, un metalimbaj universal, afirmă poetul, al dialogului cu Dumnezeu: „Doamne, îngăduie în genunchi să-Ți mulțumesc, / Că pe mine, mișelul, rob spurcăciunii, / M-ai învățat acum, ca pe îngeri, să vorbesc / Limba cerească, universală, a Rugăciunii”. În această limbă, care este a vechilor psalmi, filtrați prin conștiința creștină a poetului, este scrisă poezia *Călătorie spre locul inimii*, o capodoperă a genului:

*...Locul inimii noastre? Cine-l știe? Cîți îl cer?
Vîrtejul cugetelor nu-i chip să ne poarte...
Locul inimii noastre sălăsluiește-n Cer
Și-n el lumina lină a Celui fără-de-moarte.*

*Aspre prăpăstii se sparg în orice ins,
Pe munții sufletului ninși de blesteme
Arde floarea minunilor – Rugul Aprins –
Ce-n scrum preface spațiu și vreme.*

*Doamne, spre locul: inimii noastre? Inimii Tale? 'ndreptează
Pașii rugăciunii obosită de cale,
Acolo unde deodată mintea se deșteaptă trează,
În amiaza Eternității Tale.*

(Integrala, p. 562)

Întreaga poezie stă în lumina „Rugului Aprins” care călăuzește calea spre Cel Nevăzut („Vîrtejul cugetelor nu-i chip să ne poarte”) și etern („lumina lină a Celui fără de moarte”). Axa lumii e cerul, „locul inimii”, în care omul se contopește, încredințându-se lui Dumnezeu, în palpitul universal, „În amiaza Eternității Tale”. Drumul acestor imagini are punctul de plecare în *Ieșirea*: „Iar acolo i s-a arătat îngerul Domnului într-o pară de foc, ce ieșea dintr-un rug; și a văzut că rugul ardea, dar nu se mistuia. Atunci Moise și-a zis: «Mă duc să văd această arătare minu-

³⁸² *Limba cerească*, Integrala, p. 560.

nată: că rugul nu se mistuiește” (Ieș., 3, 2-4). Coborât în „para de foc”, Domnul îl previne pe Moise: „Iar dacă a văzut Domnul că se apropie să privească, a strigat la el Domnul din rug și a zis: «Moise! Moise!». Și el a răspuns: «Iată-mă, Doamne!» Și Domnul a zis: «Nu te apropia aici! Ci scoate-ți încălțăminte din picioarele tale, că locul pe care calci este pământ sfânt»” (Ieș., 3, 4-5). „Călătoria spre locul inimii” începe pentru Voiculescu aici, în „chemarea lui Moise” de către Dumnezeu din „Rugul Aprins”: „Arde floarea minunilor – Rugul Aprins – / Ce-n scrum preface spațiu și vreme”. Cu imagini culese din textele sfinte, V. Voiculescu, întocmai ca psalmistul cel vechi, realizează o sugestivă alegorie a purificării de păcat, pentru a putea depăși „munții sufletului ninși de blesteme” (aluzie la păcatul primilor oameni) și a înlesni intrarea în „lumină”, acolo unde e „locul inimii”, prin care poetul figurează, după același model, comunicarea cu Dumnezeu.

Prin versurile lui V. Voiculescu nu curge, în perioada debutului, seva tulburătoare a *Scripturii*. Într-o poezie dintre cele mai cunoscute, *Ca pe un diamant*, din primul său volum, motivele biblice se risipesc în faldurile somptuoase ale unor imagini pe cât de ceremonioase tot pe atât de inconsistente. Rețin atenția, în prima parte a poemului, construit antitetic, câteva frumoase stilizări din *Facerea*, crearea omului: „Strivit zăceam sub scoarța humii în bezna pururi blestemată, / Și plin de lut duceam robia în miezul stîncilor bătrîne, / Când mîna Ta m-a scos de-acolo și m-a spălat de orice pată / În apele eternității ca pe un diamant, Stăpîne!...” (*Ca pe un diamant, Integrala*, p. 50) În final, conceput ca un fel de replică, se fac simțite ecouri din *Legea nouă*, aceea a iubirii cristice: „Ca pe un diamant, Stăpîne, m-ai pus în crucea stemei Tale / Și-n aurul iubirii sfinte m-ai ferecat – deasupra urii – / Să licăresc în noaptea vremii, cînd stele n-or mai fi pe cale, / Ca un surguci al slavei Tale pe larga frunte a făpturii!” (*Integrala*, p. 50). Și aici, atât de aproape de o temă dominantă a liricii sale, emoția pare sacrificată în favoarea decorului strălucitor. Poetul instruieste, în versurile sale, într-o bogată figurație, că legea supremă a creștinismului este iubirea instaurată de Isus, prin jertfă. Pe patul de suferință, Paul Valéry nota printre „ultime-

le fraze” pe care le-a scris³⁸³, înainte de moarte, în 1945: „Toate șansele de eroare – mai rău, toate șansele de a cădea în prost gust, în frivolitate vulgară, aparțin celui ce urăște. Cuvîntul Iubire nu a fost asociat cu numele Domnului decît prin Crist”. De-a lungul întregii sale existențe, această credință în forța iubirii a fost mărturisită, în versurile sale, și de V. Voiculescu. Procesul s-a adîncit, de-a lungul timpului, sub forma unei trăiri lirice religioase tot mai intense, am putea spune, de la un volum la altul.

Preocupat de teme inspirate din *Noul Testament*, poetul nu se arată la început interesat în mod deosebit de *Psalmi*, pe care nu-i ignoră. Menționarea lor apare însă marginală, ca în poezia *Casa noastră*, o imagine a țării copleșite de nostalgii de viață rustică și de folclor: „Curgea viața dulce, firească și-nțeleaptă, / Cum curg din guri sfințite lungi stihuri de psaltire...” (*Integrala*, p. 49). *Psaltirea* apare aici doar ca un cuvînt din recuzita tradiționalistă, fără rădăcini mai adînci în sensibilitatea mișcată de adorarea lui Dumnezeu. Epitetele au un rol decorativ, întărit de vocabularul biblic, ca în această definiție a poeziei: „Crească floare, albă, strălucită, / Cu blînd miros de rai, e Poezia. / Sămînța ei de îngeri e zvîrlită / Și brazdă caldă-i e copilăria” (*Poezia, Integrala*, p. 55). Nici în *Glas de clopot*, prevestirea pedepselor ce urmează păcatelor, temă biblică importantă, cu un loc bine hotărît de legile aspre ale *Vechiului Testament*, nu are, în poezia lui Voiculescu din epoca debutului, puterea profetică a modelului de la care pornește: „Proorociri grozave și psalmi de-ngropăciune, / Mîinii întunecate ce greu se-năbușeau... / Căci duhul răzvrătirii părea că însuși spune / Frînturi de psalmi amarnici ce-n zbor se deslușeau” (*Integrala*, p. 57). Poezia nu depășește nivelul unor îndemnuri și declarații abstracte: „Copii orbiți și rătăciți ai firii, / Treziți-vă din somnul de păcate...” (*Integrala*, p. 58). Acest poem amplu capătă, spre sfîrșit, un pronunțat caracter de pamflet politic și nu mai prezintă interes pentru discuția noastră. Abia cînd atinge fervoarea condamnării păcatului, poetul, ici și colo, găsește din nou drumul către *Psaltire*.

³⁸³ Paul Valéry, *Poezii. Dialoguri. Poetică și estetică*, ediție îngrijită și prefată de Ștefan Aug. Doinaș, traduceri de Ștefan Aug. Doinaș, Alina Ledeanu și Marius Ghica. „Cronologie” de Alina Ledeanu, București, Editura Univers, 1989, p. 37.

În unele poeme din același volum, în loc să-l întâlnești pe David, dai câteodată mai curînd peste Arghezi. „Părinte, unde să Te cauți și pentru ce te-ascunzi mereu?” – se întreabă poetul întocmai ca autorul *Cuvintelor potrivite*, mult mai încrezător decît acesta că se va putea bucura de „rodul nemuririi” (*Părinte, unde să te cauți?*, *Integrala*, p. 79). Meditația religioasă a lui Voiculescu, așa cum apare în primul său volum, este lipsită de dramatism, guvernată de un echilibru perfect între „bine” și „rău”, care formează „legea ce s-a pus de la-nceput”: „Nestrămutată, veșnica-ntregire / A unuia de-a pururi prin cellalt, / Nevoia lor de sprijin, de-nfrățire / E țelul sfînt al celui Prea Înalt” (*Binele și răul*, *Integrala*, p. 80). Nimic nu tulbură acest echilibru, ca în pastelul *Vara*, care îl amintește atît de bine pe Alecsandri: „Crunt dogoarea se revarsă, tot mai aprigă, de sus, / Norii albi, ca niște visuri au mințit și-apoi s-au dus. // Și sub arșița cumplită pier-n țărini rodul sfînt... / E atît senin în Ceruri cîtă jale-i pe pămînt!” (*Integrala*, p. 91).

Volumul *Din Țara zimbrului* poartă subtitlul *Poezii de război* (1918) și răspunde, în mare măsură, intenției de evocare a celor dispăruți în timpul campaniei din Moldova (1916-1918), țărani îndeosebi. Dincolo de astfel de poezii panegirice, putem observa, limitîndu-ne doar la subiectul care ne interesează, un interes crescut al poetului pentru imaginile veterotestamentare, în cîteva cazuri mai semnificative. Într-o poezie care se intitulează *Rugăciune* întîlnim multe elemente psalmice, cum ar fi, printre cele mai importante, abandonarea totală, după desprinderea omului de rătăcirile anterioare, în pavăza lui Dumnezeu: „Povățuiește-mă pe cale și prin amara rătăcire/ Doar voia Ta să-mi fie ținta și Duhul Tău să-l am drept scut” (*Integrala*, p. 158). Răsună aici cuvintele vechiului psalmist, dintre care le reținem pe cele din cunoscuta și concisa formulare: „Sprijinitorul meu ești, scăparea mea, Dumnezeul meu, și voi nădăjdui spre dînsul” (B 1914³⁸⁴, Ps. 90, 2). Adăugăm și acest verset din *Psalmul pocăinței* lui David: „Dă-m mie bucuria

³⁸⁴ Presupunem că, în 1918, anul cînd apare volumul *Din Țara Zimbrului – Poezii de război*, V. Voiculescu a folosit, în acel moment de efervescență patriotică, *Biblia* editată de Sfîntul Sinod în 1914, sub patronajul regelui Carol I, „în al 49[-lea] an de domnie”, versiune care continuă tradiția *Bibliei de la București*.

mîntuirii tale și cu duh povătuitoriu întărește-mă” (BB, Ps. 50, 13). V. Voiculescu își întărește mărturisirea de credință și implicit lauda adusă lui Dumnezeu cu exemple din *Pentateuh* și din profeți, cum va proceda în frecvente cazuri:

*Și pune-n dreapta-mi slă[bă]noagă puterea facerii de bine,
Să fie lucrul mînei mele un semn al naltului Tău Tron...
Trimite Harul să-nvieze din nou credința moartă-n mine,
Cum a-nflorit odinioară toiagul blindului Aron”.*

(*Integrala*, p. 158)

Dosoftei recepta astfel, în traducerea sa augmentativă, revărsarea protecției divine: „Tu-m ești stîncă și ferice / Și tu-m trimiți agiutoriu / Cu bine, cu de tot sporiul. / Și pre tine mi-i nedejde, / Doamne, hie-n ce primejde” (DOSOFTEI, O. 1, Ps. 90, p. 208). Poet modern, V. Voiculescu își ia alte libertăți față de textele sacre consultate, nefiind constrîns, ca mitropolitul moldovean din secolul al XVII-lea, să rămînă, chiar în cadrul unei versiuni dezvoltate, fidel textului original. În schimb, adăsurile mitropolitului sînt făcute cu scopul de a întări ideea biblică și, prin aceasta, traducerea sa este fidelă și explicită. El rămîne un ideal de traducător în versuri al unui text religios de valoare literară a *Psaltirii*, prin grija de a împăca, pe cît e posibil, principiul obligatoriu al fidelității dogmatice cu exigențele poeziei. V. Voiculescu nu este traducător, nici măcar pe secvențe mici. El va recurge de aceea, în *Rugăciune*, la un adevărat mixaj de texte biblice, însușite creator, în care sugestii din *Psaltire* vin să se întîlnească, fără discrepanțe, cu cele din *Pentateuh*. Ne vom ocupa mai pe larg de această poezie ceva mai încolo, cînd vom discuta, grupate, și celelalte *Rugăciuni* ale poetului.

Cel de al doilea volum al lui Vasile Voiculescu, *Pîrgă*, vrea să fie, după cum mărturisește poetul în poezia titulară, o chintesență a experiențelor sale poetice anterioare, în care se implică din ce în ce mai mult cu versuri de inspirație religioasă. „Pîrgă” e alegoria roadelor sale literare „date în copt”: „Azi visul rădăcinii pe ramuri strălucește, / Voios stă rodul ciucur și-ncet se pîrguiește... // Și-ncovoiat sub pîrgă, aștept culegători” (*Pîrgă, Integrala*, p. 181). Într-o poezie de coloratură stilistică religioasă, poetul se închipuie a fi *Noul mag*, în drum „Spre Staulul

rîvnitului Mister”. În stilul alegoric pe care îl cultiva cu insistență pe atunci, și încă multă vreme după aceea, poetul își pune descoperirile sub semnul unui individualism exaltat, de sorginte romantică, la acest început de drum, îngroșînd mesajul din *Pîrgă*:

Nu mai aștept lumina din afară:
O alta-n mine tainic s-a aprins
Și arde-n fund pojarica ei pară,
Văpaie noaptea, ziua stîlp de fum –
Cu ochii-ntorși spre ea pornesc la drum.
(Noul mag, *Integrala*, p. 184)

Acest „stîlp de fum/foc”, care vine din adîncimile *Vechiului Testament* (Ieș., 13, 21), transformat de poet în flacără interioară călăuzitoare, stabilește o apropiere voită de destinul lui Moise, acela ce-l avea drept călăuză, în „rugul aprins”, chiar pe Dumnezeu. Astfel de imagini biblice îl frămîntau pe poet încă de pe acum, dar le folosește mai ales ca material alegoric, atunci cînd își precizează țelurile artistice, căutările și speranțele, cîteodată dezamăgit. *Îngerul nădejzii* este înlocuit de „Arhanghelul Durerii” (*Integrala*, p. 188). Altădată imaginile biblice devin suport în observarea unor reacții la solicitările existenței: „În urma mea iubirea, blestemată, / Ca o Sodomă arde-nflăcărată, / Și toată patima și-ntreaga nebunie / Vor fi cenușă pînă-n temelie” (*Sodoma...*, *Integrala*, p. 189). O iubire defunctă e „raiul de-altădată”, plopul de la poartă, îngălbenit de toamnă, „stîlp pîlpîitor de pară”, dar și „sabia de foc neîndurată / Pe care Heruvimul nevăzut / O flutură spre lumea blestemată / La Poarta Paradisului pierdut” (*La Poarta Paradisului pierdut*, *Integrala*, p. 193). Apar, tot acum, și semne de pietate psalmică, în forme foarte voalate: rătăcirii omenești și chiar răzvrătiri, care de asemenea nu lipsesc în *Psalmi*. Lamentația poetului, după modelul aceleia a vechiului psalmist („striga-voi ziua și nu vei auzi, și noaptea și nu te vei gîndi la mine”, Ps. 21, 2) sfîrșește în rugăciune: „Ți-e teamă că la treptele-ți slăvite / M-aș înălța pe aripi răzvrătite? // Dar aș veni ca să îngenunchez!” (*Dezlegare*, *Integrala*, p. 207). Cu volumul *Pîrgă*, V. Voiculescu face pași decisivi în însușirea stilului biblic, cu care își îmbogățește, în asimilări personale remarcabile, propriul său univers de imagini. Referirile directe la *Psaltire*, întocmai ca și în culegerile anterioare, sînt exterioare: „Răsfoia psaltirea veche plină de-nsemnări” (*Patru brazi*, *Inte-*

grala, p. 223), simple amănunte în reconstituirea narativă a unor biografii.

Poeme cu înger (1927), volum monocord în aparență, este o culegere cu o arie tematică mult mai întinsă. Îngerul e mai mult un pretext poetic decât un personaj mitic sacru. Creatură superioară omului, îngerul apare în psalmi îndeplinind diferite funcții din porunca lui Dumnezeu: mesager, între om și Dumnezeu, purtătorul poruncilor sale, dar și executor, ia parte la bătălii, participă la pedepsirea celor păcătoși, îi ajută pe oameni și este cunoscut mai ales ca „înger păzitor”. În descrierea lui V. Voiculescu, îngerul apare învăluit în mister, o ființă din alt tărâm:

*L-am cunoscut de cum l-am zărit:
Trimis înadins de soartă,
Mi-a trecut pe la poartă
Și nu s-a oprit.
Era cu părul ca aurora,
Aripele, cu pene de lumină,
Lînced le țira la picioarele tuturor,
Prin pulbere și tină.
Suia din prăpăstii? Cobora din sfînci?
Acoperit de mister,
Cădeau peste el umbre mari și-adînci,
Ca peste toți cei ce vin din cer.*

(*L-am lăsat de-a trecut, Integrala*, pp. 246-247)

Universul de sus și universul de jos își ating hotarele dar nu se contopesc. Îngerul își tîrăște aripile prin tină și cei doi protagoniști – înger și om – trec unul pe lîngă altul, cufundați în propria lor melancolie. Este o poezie care inițiază despre singurătate și despre timpul care trece, irosit de multe ori cu nechibzuință, despre moarte și viața de dincolo: „...Te amîi ... și singur crezi în vraja Vrerii!... / Vrerea ta acumai numai oase goale, / N-are-o-ncheietură bună, să se scoale, / Și-i aține Moartea calea învierii”. *Înger amînat*, din poezia cu acest titlu (*Integrala*, p. 248), este echivalent cu îngerul morții. „Fata cea bălaie” din *Îngerul din odaie* (*Integrala*, p. 247), în care se reia vechea tradiție romantică a „fetei pe patul morții”, într-o estetică total diferită de aceea retorică

a lui Dimitrie Bolintineanu³⁸⁵, se preface în înger, iar cel care o deplânge și vrea să pătrundă la ea înfruntă trei „porți” păzite de: „îngerul de la Poartă”, „îngerul de la trepte”, „îngerul de la ușa”, străjeri ai misterului morții („Doamne, ce cătușă ne mai desparte?”)³⁸⁶. Există și în acest volum poezii cu trimiteri directe la marile mituri biblice, cum este acela al heruvimilor puși de Dumnezeu de pază la porțile raiului, după izgonirea din „Grădina sfântă” a primilor oameni: „Și izgonind pe Adam, l-a așezat în preajma raiului celui din Eden și a pus heruvimi și sabie de flacără vîlvîitoare, să păzească drumul către pomul vieții” (*Fac.*, 3, 24). Poezie de meditație asupra morții, *Spuneți-i că m-am înturnat* trădează sursa biblică din chiar prima strofă, în care statura „heruvimului flăcă-rător” stă destul de aproape de aceea din versetul citat: „Tot mai cu greu, prin somn, mi-aduc aminte / De Îngerul la porți străjuitor... / Și dau, în vis, ocol grădinii sfinte, / M-ating de ziduri, bat cutezător... / Dar nu-mi arată poarta, ca-nainte, / Focosul heruvim flăcă-rător” (*Integrala*, p. 249). La porunca lui Dumnezeu din *Psalmul* 89, „Întoarceți-vă, fii ai oamenilor!”, V. Voiculescu dă un răspuns pozitiv în finalul poemului, adresîndu-se heruvimului de la poarta Paradisului cu rugămîntea: „Tot aș putea să-l rog, de jos, din tină: / «Te du și spune-I că m-am înturnat!»” (*Integrala*, p. 249) Tema morții, a trecerii pragului suprem și a redobîndirii Paradisului pierdut, ștergerea sancțiunii divine a păcatului originar transmis de la o generație la alta și înălțarea în lumea îngerilor nuanțează această meditație lirică în poezia lui V. Voiculescu.

În angelologia poetului intră și „îngerul durerii” din poezia *Durere*: „Oprită să urce în Ceruri vreodată, / Durerea n-are aripi, să-și facă vînt, / Ci calcă, peste lespezi încovoiate, / Înger pururi încătușat de pămînt” (*Integrala*, p. 251). Aceeași obsesie a blestemului („blestemat va fi pă-

³⁸⁵ Poezia lui Bolintineanu, *O fată tînă ră pe patul morții*, cunoscută și prin referirea din *Epigonii*, a fost mult gustată în epocă și are numeroși descendenți pînă la Eminescu în *Mortua est*, după G. Ibrăileanu. Vezi Dimitrie Bolintineanu, *Opere*, I, ediție îngrijită, tabel cronologic, note și comentarii de Teodor Vîrgolici, studiu introductiv de Paul Cornea, București, Editura Minerva, Colecția „Scriitori români”, pp. 924-927.

³⁸⁶ Despărțirea sufletului de trup ocupă un loc extrem de important în credințele populare. Vezi, în acest sens, S.Fl. Marian, *Înmormîntarea la români*, ediție critică de Teofil Teaha, Ioan Șerb, Ioan Ilișiu, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1995, pp. 270-285.

mîntul pentru tine”, *Fac.*, 3, 17), care urmărește pînă departe consecințele păcatului originar, străbate și în versurile: „Brațele-i vîntură cenușă și lut, / Presărîndu-le peste răni grele./ Dar Domnul a ales-o de la început”. Încredințat, ca vechiul psalmist, că va primi sprijinul pe care îl cere („Tu privești la necazuri și la durere, ca să le iei în mîinile tale”, Ps. 9, 34; „Domnul să-l ajute pe el pe patul durerii lui”, Ps. 40, 3; „voi care mîncăți pîinea durerii” – aluzie la blestemul din Paradis – Ps. 126, 2), poetul întărește ideea de izbăvire, pe care o desprinde din textul biblic, punîndu-l pe om sub protecția îngerilor, emisarii lui Dumnezeu, în memorabile imagini ale salvării prin grație divină, cu o subtilă aluzie la jertfa cristică:

*În ochii ei lucește, încă neînțelească,
Lumina, semnul Lui izbăvitor,
Și a pus-o mai presus, crăiasă
Și pildă, Îngerilor tuturor.*

*Ea nu știe... Dar cînd somnul ³⁸⁷ o doboară,
În miezul nopții și-al tăcerii,
Marii Îngeri pe pămînt coboară
Și se pleacă de sărută picioarele Durerii.*

(Durere, Integrala, p. 251)

Sînt variate ipostazele din poezia lui V. Voiculescu în care apare și îl ajută îngerul Domnului pe om: „îngerul luminător” (clasificarea dogmatică din *Luminătorul, Integrala*, p. 252), „înainte-mergător” (*Botezul, Integrala* p. 255). Poate că cea mai șocantă și, în același timp, mai proprie acestui poet, este prezența îngerilor în superbe sale pasteluri care i-au stabilit o reputație de nezdruccinat printre reprezentanții genului în literatura română. Trăsătura stilistică esențială, în astfel de pasaje descriptive și meditative din poezia sa, rămâne, peste tot, imaginea rurală, cu tentă folclorică, mai mult sau mai puțin pronunțată, care unește cu ușurință, după un model psalmic („cel ce te îmbraci cu lumina ca și cu o haină”, Ps. 103, 2), spațiul cosmic, populat de viziuni religioase, cu universul concret, țărănesc-arhaic, în cazul de față:

³⁸⁷ Sugestie din *Psalmul 126, 2*: „În zadar vă sculați dis-de-diminează, în zadar vă culcați tîrziu, voi care mîncăți pîinea durerii, dacă nu v-ar da Domnul somn, iubiți ai săi”.

*Îngerul luminător a zburat aiurea,
Lăsându-și înfiptă securea;
Cocioaba sufletului de-atuncea însă-i plină
De soare, de slavă și de lumină.*

(*Luminătorul* ³⁸⁸, *Integrala*, p. 253)

Obsesia luminii divine („Domnul este luminarea mea și mîntuitorul meu” (Ps. 26, 1), revelată de natură, revine mereu în poezia lui V. Voiculescu. Poetul trăiește într-o lume de miracole perpetue, cu profunde rădăcini biblice și folclorice. Ilustrativă ne apare, în acest sens, dar pot fi citate atîtea alte exemple, poezia *Știubeiul din codri*:

Deschide-n oibul ³⁸⁹ *văii un ochi curat de apă
Ce-n bulbul lui culege și sugă spre lumină
Izvoarele pierdute adînc în stînci și tină.
O salcie sucită se-ndoaie ca o iasmă
Pe apa visătoare cu miros de aiasmă
În care-un cerb de aur, în orice dimineață
Se-apleacă s-o descînte c-un fir de izmă creață,
Cînd zorile se scutur' cu florile răsuri
Și umplu de lumină altarele pădurii...*

(*Integrala*, p. 267)

Un fior sacru pătrunde în toate aceste văgăuni sălbatice, transformînd pădurea într-un imens altar, străbătut, ca Edenul, de ape misterioase, în preajma cărora își întretaie calea animale „Ce-și tipăresc copita, ori laba sau piciorul, / Ca-ntr-un calîp, în clisa ce-mprejmuie izvorul”, cu cerbi de aur, zîne și zmei. Ca în timpul primilor oameni, se profilează în această nouă „grădină a desfătărilor” ispita unor locuri interzise, cum este cel numit „la știubeie”. Misterul și interdicția de a-l pătrunde amintesc de basm, mai ales că beneficiază și de susținerea unor cuvinte rare, din vocabularul țărănesc, sudic mai ales, a căror asprime este gustată cu voluptate de surprinzătorul poet, care se dovedește atît de vechi și atît de nou în îmbinările lexicale pe care le face. Cerul coboară, în versurile din *Ploaie mare*, blînd sau încărcat de mînia Celui Nevăzut, întocmai ca în *Psalmul 143*, 5-6: „Doamne, pleacă cerurile și te pogoa-ră, atinge-te de munți și fă-i să fumege. Cu fulger fulgeră-i și-i risipeș-

³⁸⁸ „Luminătoriu picioarelor mele e lîgea ta, și luminează cărărilor mele” (BB, Ps. 118, 104).

³⁸⁹ *Uib* < lat. *obvium* „întindere, cuprins”, ȘĂINEANU, DU, V, p. 416.

te! Trimite săgețile tale și tulbură-i!" – se roagă psalmistul cel vechi. Psalmistul modern, care este V. Voiculescu, preia din versetul citat imaginea lui Dumnezeu, creatorul și stăpînitorul atotputernic al elementelor naturii, încă neinteresat pe deplin de problematica mai complexă din psalmul acesta sau din alții. Un pastel ca *Ploaie mare* va rămîne, de aceea, în cadrul descriptiv al genului, deși „cuvîntul greu” sună amenințător, ca în versetele citate, fără inducerea vreunei consecințe precise:

*O ploaie și un haos s-au așternut pe lume!
Bat îngerii în tobe de nori și Dumnezeu
Cu fulgere își scrie pe ceruri al său nume,
Iar trăsnetul ro[s]tește, citînd, cuvîntul greu.
(Ploaie mare, *Integrala*, p. 274)*

Totul se reduce, în ultimă instanță, în această poezie, la un tablou rustic, în care luna, ca o țarancă gospodină, după ce amețitoarea scaldătoare a cerului cu pămîntul ia sfîrșit, „își leapădă nestoarsă cămașa ei de nori”. Seria de ingenuități rurale continuă și în alte poeme. Cuvîntul *înger* își are un loc preferat, dezvăluindu-și o nouă capacitate sugestivă, sub presiunea agresivității semantice a contextului, în care vorbele se îmbină într-un mod cu totul neobișnuit: „Și-aurit întreg de jarul / Care arde-n asfințit, / Lin coboară-n sat văcarul / Ca un înger strălucit!” (*De la pășune, Integrala*, p. 265). Deși efectul e pur decorativ, fără acest final, versurile s-ar fi pierdut într-o pastişă cu marca Topârceanu. Un anumit simț al vechimii din aceste poezii descriptive, pline de cuvinte cu rezonanțe stranii și imagini colosale, fac inconfundabile versurile poetului care strecoară, între *îngerul* Domnului și omul de rînd, o tainică intimitate protectoare față de cei „fericiți”, în sens biblic, credincioșii săraci, loviți, nedreptățiți. Aceste poeme ale lui Voiculescu ar putea fi definite cu vorbele psalmistului: „Mărturisi-mă-voiui ție, Doamne, cu toată inima mea, și înaintea îngerilor cînta-voiui ție, căci ai auzit toate graiurile rostului meu” (BB, Ps. 137, 1). Am preferat versiunea din *Biblia de la București*, reluată în *Biblia* din 1914 cu puține schimbări, pentru că e de presupus că pe aceasta a consultat-o V. Voiculescu, cîștigat de stilul ei arhaic, dar și de o anumită exprimare frustă, populară, asociată cu calcul obscur și atît de captivant pentru poeții moderni amatori de deliciile lingvistice ale textelor vechi.

Volumele *Destin* (1933) și *Urcuș* (1937) îl plasează pe autorul lor, ca intenție măcar, *Deasupra sihlei de imagini*, cum își intitulează una din poezii. E îndoielnic însă că reușește să rămână și „deasupra” imagerului „silhii” (p. 308) pe care l-a cultivat toată viața, evitând cu tenacitate cuvintele domesticate, obosite de uz. Sintagma din titlul mai înainte citat mărturisește o opțiune estetică păstrată cu consecvență. *Urcușul*, către un *Destin* care s-a definit, sub forma unui ideal religios mai bine conturat, se face, de aceea, cu aceleași mijloace, declarate de poet deschis și chiar cu superbie, într-o poezie programatică³⁹⁰ închinată, sub acest titlu, *Gîndului*:

*Scoală și gătește-te, că de-acum înainte
Am să te port prin vorbele cele mai colțuroase,
Să te înglodească și să te doară.
Razna, din albia limbii de rînd afară,
Pe cărări de piatră abia slomnite
În graiul cu urcușuri bolovănoase,
Peste praguri de expresii încremenite,
Sus pe coclauri de munte,
Un munte de calm și tăcere,
De unde apele au cărat toate vorbele mărunte
Și unde văzduhul miroase a cimbru și-a miere.
(Integrala, p. 297)*

Poeme cu înger este, în sensul strict al cuvîntului, doar un ciclu din volumul cu acest titlu. În următoarele două se indică evoluția unei creații poetice extrem de unitare, aproape pe aceleași teme și cam cu aceleași mijloace. În primul rînd poetul își dezvoltă și nuanțează, într-un original amestec de profan și sacru, angelologia începută în volumul din 1927 în multe poeme din *Destin* și *Urcuș*. Reținem doar cîteva exemple: un înger al iubirii, ivit pe „coline dunărene” provoacă o adevărată răscoală („zideau alți îngeri raiul”) în Paradisul sfidat de Eva: „Încremenise raiul cu paznici la intrare, / Corabie-adormită pe cosmicul abis, / Tu stai cu mîna-ntinsă spre albul rod prin care / Îți deschidea păcatul

³⁹⁰ Ars poetica din *Poezie* (*Integrala*, p. 304), cu care poate fi pusă în legătură cea intitulată *Gîndului*, exprimă un crez poetic mai curînd calofil, pe direcție folclorică, transformînd versul într-un receptacul de teme, motive și personaje din basme: „Ca să nu zboare la cer ca puricii din basme, pripite, / Mă plec la fiecare, migălos faur, / Și-ncaț agerile versuri la copite / Cu potcoavele rimelor de aur” (*Integrala*, p. 304).

dinamic paradis” (*Eva, Integrala*, p. 301). Vechiul mit este transformat într-un poem de dragoste, în care se infiltrează cu discreție făgăduința izbăvirii de păcat: „Dar pururi și-n pofida arhanghelului mare, / Ea poartă-n sine mărul cereștilor arvuni” (*Eva, Integrala*, p. 301). Îngerii căzuți fac de strajă la poduri (vămile văzduhului)³⁹¹: „Încovoiați pe săbii ard îngerii la poduri. / Sub ochii lor sălbateci pe-alătura, supus, / Trec sprijinit în suflet ca-ntr-un toiag cu noduri, / Tăiat din mărăcinii pustiilor de sus” (*Vis rău, Integrala*, p. 300). Asemenea *îngerii răi*, „cu ochi sălbatici”, spune poetul, întâlnim și în vechii psalmi: „Trimise la ei urgia mîniei lui, mînie și urgie și necaz, trimitere pren îngerii răi” (BB, Ps. 77, 54-55; B 1914, Ps. 77, 54).

Dumnezeu apare adeseori înconjurat de „îngerii lui” în ceruri, ca în Ps. 96, 8: „Închinați-vă lui, toți îngerii lui”. V. Voiculescu îi receptează și ca însoțitori pe pămînt ai lui Dumnezeu, situîndu-se într-un punct în care folclorul interferează cu literatura religioasă apocrifă: „Tu nu prea pogori pe țărîna pustie, / Cu îngerii Tăi să mănînci pîinea mea, sub cort, / Ca-n dumnezeiasca de-odinioară Xenofilie” (*Așteptare sub cortul pustiei, Integrala*, p. 311). În această „Xenofilie” sînt evidente ecourile din *Pentateuh* (*Exod, Deuteronom și Levitic*, mai ales), dar și din *Psaltire*³⁹². În Ps. 95, 7, David exclamă: „Aduceți Domnului, neamurile limbilor” (BB), „semințele popoarelor” (B 1968) și mai departe în BB: „Judeca-va noroadele cu dreptate” (v. 10); „Judeca-va lumea cu dreptate și noroadele cu adevărul lui” (v. 13). Nedreptățirea străinilor este sancționată de Dumnezeu: „Și pre cel nemêrnîc [= străin] să nu-l chinuiți, nice să nu-l întristați, pentru că ați fost nemêrnici în pămîntul Eghiptului” (BB, *Ieșirea*, 22, 21). Concordanța versetelor din Ps. 95 cu cele din Ps. 147: *Al lui Agheu și al lui Zaharia*: „N-au făcut așa la toată limba, și judecățile lui nu le-au arătat” (BB, Ps. 147, 9), cu cele din *Pentateuh* și apoi cu poemul *Așteptarea sub cortul pustiei*, ne ajută să înțelegem mai ușor tîlcul versurilor lui V. Voiculescu referitoare la această „dumnezeiască de-odinioară Xenofilie”, în care poetul i-ar dori din nou implicați pe Dumnezeu și îngerii lui. Într-o *Plîngere către Heruvim*, autorul localizează o astfel de întîlnire cu îngerul de lîngă tronul lui Dumnezeu în

³⁹¹ S.Fl. Marian, *Vămile văzduhului*, op.cit., pp. 286-290.

³⁹² Vezi lista, mult mai bogată, a surselor referitoare la statutul străinilor în *Vechiul Testament* consemnată în DB, p. 1233.

Carpați: „Nu știu, a stat pe Ceahlău, Penteleu, ori Negoii, — / Era în somn și n-am cunoscut creasta” (*Integrala*, p. 312). Poezia alunecă în folclorul cu povești despre Dumnezeu și Isus, pentru a scoate în relief o nemulțumire omenească: „Bătrînul Dumnezeu nu ne-a mai călcat Bărăganul, / Și pe apele noastre nu mai umblă Isus” (*Integrala*, p. 312). Față de Arghezi, care nu localizează această frustrare, Voiculescu apelează, în momentele de restriște personală sau colectivă, la ajutorul îngerilor, după un model biblic cunoscut foarte bine. Heruvimul, căpetenie îngerească, este chemat să participe, împreună cu „toată îngerimea”, la „răscumpărarea sufletelor”³⁹³:

*Pune îngerimea toată să-L roage.
Spune-i ce zăcămintele ne dorm sub dezastre,
Și că pentru răscumpărare, biete suflete miloage,
Îi dăm haraci tot venitul vieților noastre
Și-i punem în mâini inimile noastre, zăloage.*
(*Integrala*, p. 312)

Întrepătrunderea motivelor biblice cu cele folclorice rămîne o trăsătură fundamentală a liricii lui Voiculescu. Omul trăiește între hotarele „minunii”, cum se afirmă în *Balada sfîntului din cîmp*: „De-a lungul stepei cu zeghe murgă / Mierea minunii n-a încetat să curgă. // Sufletele nu mai zac oloage / Lutul slut a-nceput pentru suflet să se roage” (*Integrala*, p. 368). Centrul de greutate, după cum vom constata, se mută cu ușurință dintr-o parte în alta, cu o pondere variabilă între folclorul de esență profană și cel sacru, dar ambele caracteristici menționate se regăsesc mereu. În poezia de inspirație folclorico-etnografică, sentimentul religios se infuzează, ca în *Balada* citată, în tradițiile de viață rustică și pastorală, pe un fundal de hagiografie populară³⁹⁴:

*Singur și neaoș, el a purces
Printre oile limpezi din șes.*
*Și-a luat doar, sfîos ca o slugă,
Merinde: un fluier cu doine-n glugă.*

³⁹³ Vezi nota 391, referitoare la *Vămile văzduhului*.

³⁹⁴ Poate fi vorba aici și de un fapt real: viziunile ciobanului de la Maglavit, personaj asemănător „fericiților” din *Scripturi*, care a făcut multă vîlvă în presa vremii, fiind socotit sfînt de pelerinii care îl vizitau în număr mare, țărani îndeosebi.

*Prins de foame îngerească în câmp, cu dinții
A mușcat din rădăcina credinții*

*Și-a deznodat atunci, ca niște noițe de peri
Din fundul de somn gîngavele-i puteri.*

(Integrala, p. 367)

De cealaltă parte se situează, fără a se rupe de cea dintîi, creația lirică în care prevalează motivele biblice. Una din poeziile semnificative, în acest sens, este *Noul vînător*. Motivul a fost folosit și de Arghezi: „Și te pîndesc în timp ca pe vînat” (*Scrieri* I, 1962, p. 62). Poemul lui V. Voiculescu ne pune în fața unei vînători mistice la care se face referire și în *Psalmi*. Este vînat, de cele mai multe ori, credinciosul, de către cel fără de credință, viclean, rău, nelegiuit. Victima cere protecția lui Dumnezeu împotriva acestor forțe ale răului, cărora trebuie să le reziste. Poetul preia sensul metaforic al vînătorii din *Psaltire*, îl trece prin filtrul livresc al mitului „îngerilor căzuți” (Lucifer/Satana, despre care s-a scris, de la romantici încoace, o întreagă literatură) pentru a oferi chipul unui nou răzvrătit: „Pe piscuri reci de cifre-și trece anii / Și munți de slove-ncălecînd mereu, / El umblă pe-nălțimile Satanei / Cu gîndul de-a vîna pe Dumnezeu”, deoarece „Trufii de înger îl împing spre creste” (*Integrala*, pp. 363-364). Versurile acestea pot fi puse în legătură cu BB, Ps. 58, 3-4: „Căci iată, *au vînat* sufletul meu; puseră-se asupra mea cei tari”; BB, Ps. 90, 3: „Căci el te va izbăvi den lațul *vînătorilor* și den cuvîntul gîlcevitoriu”; BB, Ps. 93, 21: „*Vîna-vor* preste sufletul dreptului și sînge nevinovat vor osîndi”; BB, Ps. 123, 6-7: „Sufletul nostru ca o pasăre să izbăvi den lațul *vînătoriului*”; BB, Ps. 139, 12: „pre bărbatul strîmb rîlele-l *vor vîna* spre stricăciuni”.

Cu intenție am citat mai multe exemple, pentru a cuprinde diferite situații în care apar cuvintele *a vîna* și *vînător* și a înlesni astfel calea unei mai judicioase apropieri a versurilor din poemul *Noul vînător* al lui V. Voiculescu de sursa psalmică. Poetul este preocupat de păcatul trufiei omului superior care se crede asemenea lui Dumnezeu: „Cu geniul închis în întristare / El chinuie azurul cu-ntrebări”. Pedepsa, previzibilă, este chiar rodul victoriei în această miză absurdă, și noul Lucifer cade înfrînt de povara vînatului rîvnit, prins, ca în metafora biblică, în propria lui capcană:

Nou vînător de spaima sacre pune
 În pînda nopții stelelor capcană,
 Jupoaie tainele de sumbra blană
 Și cu săgeata trage în minune.
 Ochește tot mai sus... Pîn'ce-ntr-o seară
 Rănește duhul și-l încarcă pradă
 Pe umeri triști de suflet, ca să cadă
 Sub diafana leșului povară.

(Integrala, p. 364)

V. Voiculescu lasă impresia că nu și-a propus să scrie *Psalmi*, poate și pentru a evita comparația cu Arghezi, ci doar poezii lirice, pe diverse teme, în care folosește versetul biblic, profund asimilat, făcînd apel, cum era de așteptat, și la *Psaltire*. În ultima ediție din lirica poetului, cea mai amplă de pînă acum, îngrijită de Roxana Sorescu, nu întîlnim nici o poezie cu titlul *Psalm*, frecvent folosit, în schimb, de Tudor Arghezi în *Cuvinte potrivite*. E un motiv în plus să ne întrebăm atunci, unde se înscriu, din acest punct de vedere, și unde încetează legăturile dintre cei doi poeți: Arghezi, autor declarat de *Psalmi* și Voiculescu, poet cu vocație de psalmist. Una dintre poeziile cu rezonanțe argheziene, din volumul *Urcuș*, poartă titlul *Fructul oprit* și reprezintă o fază pe care poetul o va depăși curînd, după 1937, cînd „Rugăciunile” sale își vor pune pecetea tot mai mult pe o parte întinsă, poate cea mai originală, din creația sa lirică. Deocamdată, vecinătățile dintre Arghezi și Voiculescu sînt evidente: „Pe-o ramură ce-azurul lin străpunge / De ce nu ești un măr înruminat?... / Cum Te-aș mușca de Te-aș putea ajunge, / Tu, Doamne, -n lume singur fruct oprit” (*Integrala*, p. 381). Amîndoi poeții, în ardoarea lor de a fi cît mai aproape de Dumnezeu, vor imposibilul: confirmarea prin simțuri a extazului mistic: „Vreau să te pipăi și să urlu: «Este!»” (Arghezi). Întrebarea lui Voiculescu din *Fructul oprit*: „Mi-ești ploaie caldă, știu, mi-ești vînt de vară / Dar Tu întreg, Tu pur cînd vei sosi?” rămîne fără răspuns, și dorința lui Arghezi fără mîngîiere, pentru că amîndoi știu prea bine „că nu se poate” (ARGHEZI, *Scrieri* 1, 25). De o influență a lui Arghezi asupra poeziei religioase a lui V. Voiculescu e mai greu să se vorbească dincolo de sursa lor comună, *Biblia*. În rest, ceea ce pare asemănare este rezultatul unei înzeestrări neobișnuite în folosirea reprezentărilor concrete. Vorbim de un anumit tip de imaginație, deci de o însușire nativă, iar rezultatele sînt de ordin stilistic în primul rînd.

Aceasta ne obligă să observăm și linia de demarcație dintre cei doi scriitori. La nivelul lexicului, Arghezi parcurge o arie mult mai întinsă decât Voiculescu și împărăția lui de îngeri, rămânându-le familiar ambilor poeți doar vocabularul din universul rustic și gospodăresc în general. Puse în contexte particulare, cuvintele astfel selectate pot conduce la efecte șocante în dialogul cu Dumnezeu, ceea ce lasă loc pentru calificări incriminante, formulate împotriva lui Arghezi în primul rînd, deși astfel de mijloace sînt folosite și de Voiculescu. În angelologia lui V. Voiculescu, pentru a relua un motiv preferat de poet, apare și un înger profan, „păgîn”, cum îl numește într-un poem mitologic (*Scutul Minervei*), simbolizînd gîndirea care se înalță: „Minerva luminată te-nalță azi pe scut” (*Integrala*, p. 385). Îngerul de pază, spre deosebire de sobrul înger al gîndirii, se cam pierde, ca pajul Cupidon al lui Eminescu, între mătășurile iubitei: „Cîți îngeri de mătase ai de pază? / Cînd zboară-n lă-turi fragedul lor stol, / Ies sîni și brațe, rază după rază, / Din visteria trupului, domol” (*Cîntec pentru dezbrăcare*, *Integrala*, p. 373). Pentru a avea trupul iubitei, poetul este gata să renege cerul: „Calc nori și îngeri, goală li te rump, / Lung să-ți sărut și să cuprind deodată / Tot adevărul trupului tău scump” (*Integrala*, p. 374). A-ți întemeia judecățile critice, scoțînd din metaforele poetului intenții blasfematorii, este o erezie care violează însăși esența poeziei. Alături de Arghezi, V. Voiculescu respinge, în versurile sale pătrunse de adîncă religiozitate, orice urmă de fariseism estetizant. În *Cupa*, poezie cu accente polemice, va clama cu superbie luciferică eliberarea creației poetice din chingile oricărei constrîngeri, chiar și divine:

*Cuget revărsat peste șărmi de poezie,
Mîl de iad cu cerești aluviuni,
Șîmburii de azur au rodit erezie,
Singură bezna-mi izvorî minuni.*

*Albastre rîpi de raiuri n-oi mai privi vreodată,
Căci văd mereu și-aievea cu pumnii răzvrătiți
Din cer pînă-n adîncu-mi vîrșîndu-se surpată
O neagră cataractă de îngeri prăvăliți.*

(*Integrala*, p. 355)

2. O apocatastază voiculesciană: iubirea ca „liturghie cosmică”

Dacă, așa cum am văzut, poetul nu scrie *Psalmi* propriu-ziși, are în schimb câteva *Rugăciuni* pline de profundă pietate psalmică. Prima poezie cu acest titlu a apărut în volumul *Din Țara zimbrului*, 1918, și e pătrunsă de întreaga ardoare pusă de vechiul psalmist în dobândirea împărăției cerești: „Dă aripi rugăciunii mele și-nlătură-i din drum străjerii, / Ca, slobodă, pînă la Tine să urce vămile la cer” (*Integrala*, p. 158). Voința lui Dumnezeu e legea și scopul fundamental al propriei sale existențe: „Dă-mi numai dragostea Ta sfîntă și dreptul meu de-nfîi născut, / Povățuiește-mă pe cale și prin amara rătăcire / Doar voia Ta să-mi fie țința și Duhul Tău să-l am drept scut”. Regăsim în poezia lui V. Voiculescu întreaga gamă a sentimentului de adorație pentru Dumnezeu din psalmi, în mărturisiri directe și în fapte, în toată complexitatea trăirilor omenști, din care nu lipsesc momentele de rătăcire și derută, depășite sub pavăza divină, pe care o cere și de care se bucură. În ruga poetului apar toate imperativele morale din vechii psalmi davidici: mila și iertarea, facerea de bine, blîndețea, bunătatea, dreptatea, credința nestrămutată: „Sădește-n sufletu-mi sălbatic izvorul milei și-al iertării”; „Pune-n dreapta-mi slă[bă]noagă puterea facerei de bine”; revarsă bunătatea vindecătoare „pe aspra-mi inimă zguroasă, topită-n focul bună-tății”; „Apasă, fără șovăire, adînc pecetia dreptății / Cu stema Ta nebi-ruită să fiu de-a pururi întărit” (*Integrala*, p. 158). Pasajele imprecative la adresa răului și cele imnice din finalul *Rugăciunii* lui V. Voiculescu urmează același model psalmic, întărit și de numele unor cunoscute personaje biblice: Aron („Trimite Harul să-nvieze din nou credința moartă-n mine, / Cum a-nflorit odinioară toiagul blîndului Aron”), Iacob, Isaia:

*Nu cer, cum ai făcut lui Iacob, ca îngerii să mă slujească
Dar vreau ca marele Protivnic în fața mea să dea-napoi,³⁹⁵
Înreaga răului urzire ca praful să se risipească:
Și-ntreg Păcatul vechi să-și piarză împărăția-i peste noi.*

³⁹⁵ Doza de ambiguitate din acest vers poate fi pusă în legătură cu imprecizia textului biblic din *Rugăciunea lui Iacov*, *Fac.*, 32, 24: „Rămînînd Iacov singur, s-a luptat cîineva cu dînsul pînă la revărsatul zorilor” (s.n.).

*Iar dacă vrei ca pe vecie să nu mai uit ce-i bucuria
Răsfrînge-n ochii mei de tină o rază din lumina Ta,
Și pune-mi jar aprins pe buze, cum ai făcut lui Isaia,
Cu foc sărută-mă pe gură, ca să Te pot apoi cînta.*

(Integrala, pp. 158-159)

Intertextualitatea evidentă din *Rugăciunea* lui V. Voiculescu, ca și din atîtea alte poezii religioase ale sale, se extinde mult peste limitele *Psaltirii*. Întîlnirea lui Iacob cu îngerii este consemnată în *Fac.*, 32, 1: „Și căutînd, el a văzut oștirea lui Dumnezeu tăbărită, căci l-au întîmpinat îngerii lui Dumnezeu”. În prima strofă, poetul se adresează lui Dumnezeu, după un cunoscut model psalmic, cu rugămintea de a-i primi rugăciunea. Luăm ca punct de referință *Psalmul 5 al lui David*: „Graiurile mele ascultă-le, Doamne! Înțelege strigarea mea! Ia aminte la glasul rugăciunii mele, Împăratul meu și Dumnezeul meu. Căci către tine mă voi ruga, Doamne” (B 1968, Ps. 5, 1-2). Remarcăm că în toate versiunile de care ne-am folosit (BB, B 1914, B 1968), oricît de îndepărtate în timp, aceste versete sînt aproape identice, din cauza caracterului lor ritualic. Versurile lui Voiculescu, profund individualizate, fac aluzie la păcatul originar, la răscumpărarea, prin durere, a stării de grație primordială și la refacerea comuniunii cu Dumnezeu:

*Părinte, eu, fiu bun al slavei, copil de suflet dat durerii,
Ajuns la vîrsta bărbăției mă-ntorc și moștenirea-mi cer
Dă aripi rugăciunii mele și-nlătură-i din drum străjerii,
Ca, slobodă, pînă la Tine să urce vămile la cer.*

*Nu vreau din curțile-ți bogate nici avuții, nici strălucire,
Dă-mi numai dragostea Ta sfîntă și dreptul meu de-nfîi născut,
Povătuiește-mă pe cale și prin amara rătăcire
Doar voia Ta să-mi fie ținta și Duhul Tău să-l am drept scut.*

(Integrala, p. 158)

„Întreaga răului urzire” din *Rugăciunea* lui Voiculescu este spulberată cu cuvintele psalmistului: „ca praful, ce-l spulberă vîntul de pe fața pămîntului” (Ps. 1,4). În puritatea reinstalată după înlăturarea răului („Că știe Domnul calea dreptilor, iar calea necredincioșilor va pieri”, Ps. 1, 6), glasurile împreunate ale vechiului și noului psalmist înalță „cîntarea” (psalmul) de laudă: „Și limba mea va grăi dreptatea Ta, în toată ziua, lauda Ta” (Ps. 34, 27) / „Și pune-mi jar aprins pe buze [...]”

ca să Te pot apoi cânta!” (Voiculescu, *Rugăciune, Integrala*, p. 159). *Rugăciunile* lui V. Voiculescu ne invită la un periplu pe o bună parte a *Bibliei*, de la *Geneză* și *Exod*, pînă la *Isaia*. Astfel de referiri sînt specifice *Psaltirii*, numită, din această cauză, „o *Biblie* în miniatură” (Luther) sau „*Biblia în Biblie*”³⁹⁶. Prezența unor astfel de repere în poezia religioasă a poetului român, privită din acest punct de vedere, întărește în mod indirect caracterul ei psalmic, în sens davidic.

Poeziile pe teme religioase din lirica lui V. Voiculescu ar putea fi împărțite în două categorii, dacă plecăm de la sursa biblică: cele care se mențin în sfera psalmilor davidici și a *Vechiului Testament* în general, și cele care depășesc această limitare, deschizîndu-se spre *Noul Testament*. Clasificarea aceasta, ca multe altele, are o bună doză de arbitrar, pentru că punțile dintre cele două mari părți ale *Bibliei* nu pot și nici nu trebuie să fie rupte, ele constituind un întreg, chiar dacă doctrinar se separă în „vechea” și „noua lege”. Cum nu intenționăm să intrăm în chestiuni de teologie, vom observa doar că poeziile religioase ale lui Voiculescu, fie că se numesc sau nu astfel, devin meditații despre puterea *Rugăciunii*, în care, implicit, poetul își mărturisește dragostea nemărginită pentru Dumnezeu: „Nu tai piatră să-ți ridic minune, / Îți ciolesc un templu din plăpînd: / Sus pe limpezi stîlpi de rugăciune / Bolți de dor sub turlle mari de gînd” (*Rugăciune, Integrala*, p. 424). Limbajul pare secătuit de sevă, lipsit de spontaneitatea asociativă și de savurosul vocabular popular din volumele anterioare. Deși se vorbește de „neștire”, extazul este prea gîndit: „Și pornesc prin vasta mea neștire / Să Te caut cu antene de extaz”. Poetul își deschide cu o oarecare dificultate poetică acele „pîrtii către rai” spre care pornește dominat de ideea stabilirii, într-o formă superioară de existență, în eternitatea redobîndită în preajma lui Dumnezeu: „Curg încremenit. De ce m-aș teme? / Către Tine trece-un singur vad / Doar un pas afară din tărîm și vreme / Și-n prăpăstiile liniștilor cad” (*Integrala*, p. 424). Reia și în alte poeme aceași temă obsesivă a drumului salvării și recuceririi dreptului de a fi mereu în preajma lui Dumnezeu, pentru care se roagă „noapte – zi” (cf. „grăind de ele cînd ședeți acasă și cînd mergeți pe cale, cînd vă culcați și cînd vă sculați”, *Deut.*, 11, 19):

³⁹⁶ DB, p. 1091.

*Ca pe-o cetate-n piscuri de minuni,
Aseđindu-L noapte – zi, mereu
Cu armele nenvinsei rugăciuni,
Suim să cucerim pe Dumnezeu...*

*Stau miliardele turnuri fără-nfrîngeri
Și miliardele de porți la fel...
Și fiecare poartă e un înger
Prin care să străbatem pîn' la El.*

(Străbater, Integrala, p. 429)

Întrezăriri, volumul din 1939, nu depășește intenția din titlu. Abia în poeziile publicate postum, tema fundamentală, comuniunea cu Dumnezeu, își găsește conturul deplin și adîncimea necesară. Că mai bine se observă această metamorfoză, doar anunțată în ciclurile anterioare, în poezia care deschide ampla culegere de postume din *Călătorie spre locul inimii*³⁹⁷. Titlul acesta, ca și întreaga poezie își au un punct de plecare în *Psalmul 39*, 11: „Ca să fac voia Ta, Dumnezeuul meu, am voit și legea ta înăuntru inimii mele”. Acest drum îl reface și îl declară explicit poetul în *Călătorie spre locul inimii*: „...Locul inimii noastre? Cine-l știe? Cîți îl cer? / Vîrtejul cugetelor nu-i chip să ne poarte... / Locul inimii noastre sălășluiește-n Cer / Și-n el lumina lină a Celui fără-de-moarte. // [...] Doamne, spre locul: inimii noastre? Inimii Tale? 'ndreptează / Pașii rugăciunii obosită de cale, / Acolo unde deodată mintea se deșteaptă trează, / În amiaza Eternității Tale” (*Integrala*, p. 562). Ca și vechiul psalmist („Legea Dumnezeuului său [celui drept] în inima lui, și nu se vor poticni pașii lui”, B 1968, Ps. 36, 31), poetul fixează locul legii lui Dumnezeu în pieptul credincioșilor („strîngeri dulci la piept”) punîndu-se sub scutul „Slavei mari” („Împăratul Slavei”, Ps. 23, 7-8), departe de deșertăciunile lumii, de neascultare („pumni întorși spre boltă”) și de păcat:

*În psalmii lumii plîngere și sfadă
Ori vrăji de șarpe molcom descîntînd.
Vreau rugăciunea mea ca o baladă
În drum spre Mînăstirea dintr-un gînd.*

.....

³⁹⁷ Urmăm, cum am procedat peste tot, subdiviziunile stabilite de editor, în *Integrala operei poetice* a lui Voiculescu, [*Călătorie spre locul inimii*], pp. 505-600.

Și, iată, El deschide slava mare,
Întinde brațele: «de cînd te-aștept».
Ah, rugăciunea, pura-nîmpinare
Uimire-naltă, strîngerii dulci la piept.

(În orice rugăciune, *Integrala*, p. 507)

Imnuri de slavă și de recunoștință, *Psalmii* oferă cel mai cuprinzător cod de morală în formă poetică. Dumnezeu este întruchiparea perfectă a legii morale pe care o primește Moise, „omul său”. V. Voiculescu enumeră virtuțile puse sub această pavăză într-o poezie explicit dogmatică, *Așa zice Domnul*: adevărul („Doamne, Dumnezeul adevărului”, B 1968, Ps. 30, 5), dreptatea („Dreptatea și judecata sînt temelia scaunului tău”, B 1968, Ps. 88, 14), mila („Fericit cel care caută la sărac și la sărman”, B 1968, Ps. 40, 1), bunătatea („Nădăjduiește în Domnul și fă bunătate”, B 1968, Ps. 36, 3). Toate aceste trăsături morale din vechii psalmi sînt încununate de iubirea creștină în poezia lui V. Voiculescu, adînc împlîntată în „Legea nouă”, care dă o altă dimensiune raporturilor dintre om și Dumnezeu, păcat și mîntuire: „Precum și David vorbește despre fericirea omului căruia Dumnezeu îi socotește dreptatea fără fapte: Fericiți aceia cărora li s-au iertat fărădelegile și ale căror păcate li s-au acoperit!” (Pavel, *Rom.*, 4, 6-7); „Deci fiind îndreptați din credință, avem pace cu Dumnezeu, prin Domnul nostru Isus Hristos” (*Rom.*, 5, 1). *Vechiul și Noul Testament* stau alături pe masa de lucru a lui V. Voiculescu atunci cînd își scrie poemele religioase, ca în versurile de meditație teologică din *Așa zice Domnul*:

Pînă nu vă veți înțelege cu Dreptatea
Și cu Adevărul nu veți face Pace
Nu se vor întemeia sufletele voastre
Ci mereu cu ele mă voi război.

Ca pe niște cuiburi de jivini spurcate,
Pînă nu vă veți înfrăți cu Mila
Și cu Dragostea nu veți face legămînt
Pururea pre voi vă sîrpesc:

Că nu spre fărădelegi Eu însumi v-am zămislit,
Nici pentru minciună v-am dat sufletul meu,
Vărsătorilor de sînge, zice Domnul,

*Ci ca lumea s-o împărtășesc cu Frumusețea,
Cu Bunătatea să o mîngîi
Și pre voi în lumina mea sădindu-vă,*

Cu Iubirea să o încununez.

(Integrala, p. 509)

S-ar putea ca lectorul neatenț sau mai puțin pregătit să citească textele religioase ale lui Voiculescu, să fie frapat de accentele „argheziene” din unele poezii ale sale, fără să observe sursa psalmică, biblică în general, care se manifestă în versurile ambilor poeți, în îndoiala și căderea omenească ce le invadează pe alocuri: „Cum ții și Tu la amănunte, / Te legi de forme și alegi? / De ce Te-arăți numai pe munte / Și-nveșmîntat numai în legi?” (*Integrala*, p. 509). Inepuizabila nevoie omenească de reprezentare concretă a divinității nu trebuie confundată cu refuzul de a crede. Față de Arghezi, Voiculescu dovedește o mai profundă consecvență în afirmarea comuniunii cu Dumnezeu: „Nu dragoste, nu milă, nu iertare, / Vreau dumnezeiasca mea stare / Dă-mi-o, dă-mi înapoi ceea ce am avut. / Întregește-mă și întregește-Te, Doamne, iar cu mine” (*De profundis, Integrala*, p. 511). În acest punct crucial, poetul întrevade mîntuirea prin jertfa lui Hristos:

*Inimă a lui Dumnezeu, Doamne Iisuse Christoase,
Cel ce-Ți gîlgîi sîngele pînă jos, în adîncimi,
Deschide-Te rugăciunilor noastre sfioase,
Dulce miez al misterioasei Treimi.*

*Floare a Cosmosului, Frumusețe a Dragostei nencetate,
Spic suprem al nestinsei Lumini Dumnezeiești,
Unic Cuvînt, Eternitate în Eternitate,
Dulce Fulger care pe nimeni nu orbești,*

*Nu ne lăsa pe noi în bezmetica ceață,
În somnul lumii cu buimace visări:
Trece-ne cu Tine din existență la Viață,
Sus, în minunea marii Deșteptări.*

(Inimă a lui Dumnezeu, Integrala, p. 522)

Desprinderea de pămînt, într-o deplină contopire cu Dumnezeu, se transformă, în poezia religioasă din *Călătorie spre locul inimii*, într-un laitmotiv liric. Nota specifică a acestor poeme de sfîrșit este dată de suspinul omenesc ce-i scapă poetului chiar și atunci cînd aspirația spre

transcendență pare gata să-l absoarbă. O emoție nedisimulată se ridică deasupra aridității dogmatice. Dacă David spune: „Binecuvînta-voi pe Domnul, cel ce m-a înțelepțit; la aceasta și noaptea mă îndeamnă inima mea” (Ps. 15, 7), replica lui Voiculescu îmbină ecouri din *Psalmul 93* („Înțelegeți, dar, cei neînțelepți din popor, și cei nebuni, înțelepțiți-vă odată. Cel ce a sădit urechea, oare, nu aude?, sau cel ce a zidit ochiul, oare, nu privește?” (Ps. 93, 8-9), cu ecouri din *Epistola către romani a sfântului apostol Pavel*, cap. 3: „Toți oamenii, fără osebire, sînt păcătoși” și se vor „răscumpăra” (Rom., 3, 24) prin Isus Hristos, „care s-a dat pentru păcatele noastre și a înviat pentru îndreptarea noastră” (Rom., 4, 25). Paranteza apostolului Pavel (Rom., 3, 5): „Ca om vorbesc” pare să-l fi marcat pe Voiculescu, atunci cînd scrie:

*Eu, un nebun, un netot,
Pumn de fum, strop de nisip,
Eu Te vreau, Doamne, să-mi fii Tot!
Nu știu să-mpart, nu citez să aleg,
Ici inima, dincolo mîntea să Te vrea,
Eu Te rîvnesc, omenește, pe Tine întreg
Pentru toată păcătoșenia mea.
Să nu-mi fii numai îndemnul și călăuză,
Numai cugetul, ori sfatul,
Tu neatinsul, Tu negrăitul
Tu să-mi fii văzul, Tu auzul
Tu gustul, Tu pipăitul,
Tu răsuflarea.
Mie, slabul, spre patimi plecatul,
Nu numai limanul și răscumpărarea,
Tu să-mi fii zbuciumul, chinul, furtuna, pierzarea!
Nu numai lumina,
Ci Tu primejdia, Tu bezna, Tu cazna, Tu vina,
Tu ispita, Tu răutatea, Tu tot păcatul!*

(*Nebunul, Integrala*, p. 516)

Versurile acestea par, la prima vedere, șocante, în special cele din ultima parte a poemului. Identificarea cu Dumnezeu de aici izvorăște, dintr-o puternică dorință de totalizare ajunsă la limitele ei extreme: „Doamne, să-mi fii Tot!”. Altfel spus, „întregirea” miraculoasă, de care poetul vorbește în altă parte („Tu, Doamne, supremă întregire”, *Întregire, Integrala*, p. 525), devine sinonimă cu „mîntuirea”. Din punct de ve-

dere retoric, antifraza din finalul poeziei adâncește sentimentul de cucernicie. Nebunul nu-i altcineva decît devotul într-o formă paroxistică. În psalmi, pe urmele celui credincios se aține cu gînduri rele, întinzîndu-i curse, un vrăjmaș viclean, pentru înfrîngerea căruia psalmistul cere ajutorul „Celui prea înalt”: „Că El te va izbăvi din cursa vînătorilor și de cuvîntul tulburător” (Ps. 90, 3); „Sufletul nostru a scăpat ca o pasăre din cursa vînătorilor; cursa s-a sfărîmat și noi ne-am izbăvit. Ajutorul nostru este în numele Domnului, celui ce a făcut cerul și pămîntul” (Ps. 123, 7-8). Mai mult decît poezia lui Arghezi (vezi *Psalmul VI, Scrieri*, 1, p. 62: „Te drămuiesc în zgomot și tăcere / Și te pîndesc în timp, ca pe vînat”), poezia lui Voiculescu instruieste, în replică, am spune, o adevărată vînătoare mistică:

*Ispita nerăbdării mă arde ca o lavă:
O, dac-aș fi un vajnic, 'nalt vînător în duh,
Cît șoimul rugăciunii să mi-l reped în slavă
Să Te vîneze, Doamne, din larguri de văzduh.*
(*Vînător, Integrala*, p. 526)

Rezultă din aceste versuri aceeași obsesie fundamentală a „întregirii” mistice. Deși poetul pare, formal, îndatorat lui Arghezi: „Ești șoimul meu cel căutat” (Arghezi), „Șoimul rugăciunii să mi-l reped” (Voiculescu), trebuie reținută, în această poezie ca și în altele, autenticitatea sentimentului de adorare mistică, prin care poezia religioasă românească dobîndește, cu opera sa, cea mai de seamă și mai originală realizare. Poet creștin, V. Voiculescu depășește psalmul davidic, călăuzindu-și inspirația lirică spre *Evangelhiile* (vezi poezia cu acest titlu) *Noului Testament* care-i deschid un orizont moral distinct, acela al iubirii („Și acum și pururea [...] pune-mă la toate muncile iubirii” (*Și acum și pururea, Integrala*, p. 559) și înțelegerii afective din *Evangelhiile*:

*Lăsată nouă spre biruirea răstriștii
Eternă diată a Domnului sublim
În teascul inimii lor Te-au diortosit evangheliștii
Pentru ca noi, nu cu ochii, ci cu inima să te citim.*
(*Integrala*, p. 536)

„Împărtășit” cu Dumnezeu („Dănuind în cosmos, Doamne, -n drum spre Tine, / Simt că sînt un soare ce nu se mai stinge”, *Împărtășirea, In-*

tegrala, p. 523) și, implicit, prin această comuniune, cu întregul univers, poetul ia parte la ceea ce singur numește, în poezia cu acest titlu, *Liturghia cosmică*:

*Doamne, lucrarea pe care ai început-o cu mine
Simt că nu se va sfârși aici și cu moarte:
Slujesc în alaiul unei uriașe liturghii străine,
Și nu mă poate opri în el și pentru sine*

*Acest pământ îndatorat doar să mă poarte.
Îl calc numai – tindă cu lespezi puține –
Lapăd în el straie de rînd, îmbrac pe cele divine
Și trec cu alaiul Tău spre altar mai departe*

*La spăimîntător de dulcea-mpărtășire a-ntrg Cosmosului
cu Tine.*

(*Integrala*, pp. 597-598)

Această nouă orientare, profund creștină, dar cu rădăcini ce merg pînă la originea religiilor, îi aduce în memorie vocabularul poeziei sale mai vechi, precum și imagini din iconografia populară și din basm: „O, țara mea mîncată de jivine, / Pe drumurile-ți albe-n triste sate, / Cu traista de cerșetor în spate, / Azi iar colindă Dumnezeu prin tine” (*Cerșetorul*, *Integrala*, p. 568). Același mister al comuniunii cu Dumnezeu prezidează și un *Colind* în metru popular: „În mijloc Tron luminos / Și, pe el, Domnul Hristos, / Care mult se bucura / Duhul Sfînt s-alătura / Și acolo rămînea / Și acum și pururea. / Și noi, Doamne, ne-am sculat / Coli-bele-am curățat / Uși, ferestre, toate-s noi, / Doamne, intră și la noi. // Trup, tu dormi? Somnul te paște? / Suflete, scoal’ și cunoaște / Din Pa-latul Treimii / În peștera inimii”³⁹⁸ (*Integrala*, p. 576). Într-un discurs radicalizat, în care lamele gîndirii se încrucișează la vedere cu „vaierile cruntei, eternei despărțiri”, poetul își încheie, în *Apocatastază* (I) și *Apocatastază* (II), lecția sa despre iubire, jertfă și mîntuire, din ciclul *Călătorie spre locul inimii*, rugîndu-se fără umilință Domnului pentru reîntoarcerea întregii omeniri, „după Judecata de Apoi”, la fericirea pa-radiziacă a începuturilor. Dimensiunea cosmică a meditației religioase a

³⁹⁸ Cf. M. Eliade, *Istoria credințelor religioase*, I, 1981, p. 63: „...templul – «pala-tul» zeului – reprezintă prin excelență o *imago mundi*. Ideea este arhaică și abundant răspîndită”.

lui V. Voiculescu devine tot mai pregnantă și culminează în scrierile sale postume.

3. Lirismul mistic și profan în sonetele lui V. Voiculescu

Comuniunea cu Dumnezeu o întâlnim, adânc disimulată într-o poveste de iubire, pînă și în mult discutatele și apreciatele sale sonete, scrise între 1954-1958, apărute postum în 1964³⁹⁹. Înainte de a semna aceste contacte cu sacrul în surprinzătoarele *Sonete* ale lui Voiculescu, este necesar să vedem cum au fost primite acestea la apariție și ce ecouri au astăzi. Pentru noi este evident că nu putem vorbi numai de *Sonetele unei iubiri*, cum își intitula Perpessicius prefața la volum, avînd în vedere o iubire pasională, nici numai de o iubire „sacră”, punct de vedere susținut de Roxana Sorescu, în prefața sa la volumul *Integrala operei poetice* a lui V. Voiculescu, din 1999. Studiul autoarei, scris cu inteligență iscoditoare, cuprinde multe idei noi, dintre care pe unele le împărțăm, iar pe altele le-am fi dorit mai nuanțate.

Cu entuziasmul cunoscut, în momentul apariției, Perpessicius observa că, scriind aceste sonete, „poetul *Destinului* și *Urcuşului* irumpe în cercul de foc al liricii noastre erotice”⁴⁰⁰. Nota primordială a acestor so-

³⁹⁹ *Ultimele sonete închipuite ale lui Shakespeare în traducere imaginară de V. Voiculescu*, Editura pentru Literatură, București, 1964. Cele 90 de sonete sînt datate cu grijă de poet, începînd cu primul (CLV), Duminică, 5 decembrie 1954, și sfîrşind cu ultimele două (CCXLIII și CCXLIV), Duminică și luni, 20-21 iulie 1958. Vezi detalii care modifică datarea unor sonete, la Liviu Grăsoiu, *Poezia lui Vasile Voiculescu*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1977, pp. 94-95. La apariția lor, după moartea scriitorului (26 aprilie 1963), la sfîrşitul lui 1964, cu o prefață intitulată *Sonetele unei iubiri*, de Perpessicius, sonetele lui Vasile Voiculescu provoacă cea mai mare emoție atît în rîndul criticilor, cît și în acela al cititorilor. Am avut şansă să mă aflu printre aceştia din urmă, pentru a mărturisii.

⁴⁰⁰ Margareta Sterian traduce în engleză unele din aceste sonete, în ediția bilingvă, V. Voiculescu, *Ultimele sonete închipuite ale lui Shakespeare în traducere imaginară de V. Voiculescu*. Selecție, transpunere în engleză și imagini: Margareta Sterian, București, Editura Eminescu, 1982. Reținem și titlul de pe pagina de gardă, *Sonetele unei iu-*

nete este dată de „înalta tensiune pasională” care le întreține „incandescența”, comparabilă doar cu aceea din erotica eminesciană. Dacă Perpessicius „întrezărea” și în sonete mai curînd imaginea celui „faun lacom” din *Cîntec pentru dezbrăcare*⁴⁰¹ și *Fata din dafin*, se răspîndește, în ultimul timp, o părere diametral opusă, formulată fără echivoc de Roxana Sorescu în ediția recentă a operei poetului, de departe cea mai bună din cîte avem pînă astăzi. Adevăratul titlu al acestui subtil studiu despre metafizica eroticii lui V. Voiculescu este un mic citat: „Cum te zbătuși, o, suflete-ngrădit / Cu veșnicii de ceruri și de stele”, care-l așază pe V. Voiculescu, de la început, sub o cupolă eminentemente cerească. Situarile în cîmpul lirismului poetului merg, de aici încolo, în aceeași singură direcție. Poetul e supus propriei sale judecăți din *Confesiunea unui scriitor și medic*, 1935: „Adevărata inspirație religioasă, care mai poate împreuna arta și credința, a rămas numai rugăciunea...” (cf. *Integrala*, p. 15). Pînă și biografia îndepărtată a scriitorului este chemată să dovedească această apartenență transcendentă: „Evenimentele matriciale ale devenirii personalității sale sînt întîi de ordin mistic, apoi intelectual” (*Integrala*, p. 16).

Cît privește *Sonetele închipuite*, atitudinea autoarei față de aceste poeme de dragoste este și mai radicală, expunerea și mai răspăcată. To-

biri, *A Love's Sonnets*. Frapează asemănarea acestui titlu cu acela din prefața lui Perpessicius din 1964: *Sonetele unei iubiri*, care ar sugera un criteriu de selecție (tema erotică), în înțelesul pe care îl dă criticul acestui termen: „Căci sînt, în aceste nouăzeci de ostroave, tot atîtea peisagii fastuoase ale unei pasiuni toride, carnală și spiritualizată în același timp, toate însă dominate de omniprezența inepuizabilei Eve, cel mai vrăjit dintre ostroave și cel mai perfect dintre sonete” (p. XIV). După Perpessicius, acesta este *Sonetul CCXVIII*, atins de o „notă oarecum lubrică, aici discretă” care „e una din constantele poemului pasional al lui V. Voiculescu, și ea se insinuează fie în amintire, deci mai atenuată, tulburînd totuși apele ațipite ale renunțării, fie mai violentă, într-o scenă de interior, ce duce, prin contrast, la castele scene de interior din poezia de iubire a lui Eminescu, și ale cărei splendide versuri prevestesc un paradis de-a pururi pierdut” (pp. XV-XVI). Orice ar face și oricum și-ar formula judecățile, pînă la urmă, primul critic al sonetelor lui V. Voiculescu rămîne la o singură concluzie: caracterul pasional al acestora.

⁴⁰¹ G. Călinescu va ironiza manierismul acestor versuri cu cuvintele: „Prin acest metaforism fals, prin vocabularul chinuit și chiar straniu, V. Voiculescu cade într-un petrarchism strident care sfărîmă aproape orice bună intenție din culegerea *Urcuș*. Astfel rochiile femeii dezbrăcîndu-se sunt îngeri, iar trupul o visterie de sîni și brațe care la rîndul lor sunt raze” (CĂLINESCU, IST., p. 800).

tul se va pune acum pe seama misticismului creștin în care pătrund și elemente păgîne: „Inițierea lui Voiculescu are ca punct de contact cu creștinismul identitatea cunoașterii prin iubire cu cunoașterea revelată, ambele sprijinite psihologic pe starea de transă” (p. 31). Concluzia aceasta este consecința unei exagerări: „Transa erotică se confundă cu transa mistică, amîndouă fiind căile de revelare a unei realități supra-senzoriale și atemporale” (*Ibidem*). Ne e greu să ne explicăm cum am putea, prin ceea ce numim „organele de simț” (datorită cărora obținem „extazul de sorginte senzorială”, în formula autoarei) să putem pătrunde, vulgar vorbind, într-o lume „suprasenzorială și atemporală”. Contradicția în termeni macină o astfel de iluzie metafizică. Iubirea „fățișă” de care vorbește poetul „se-nveșmîntă în lumea de sub moarte” pentru că slujește marea taină („iubirea-i tot o taină”) a vieții mereu victorioase. E la fel de riscantă și afirmația că: „Momentul realizării unității androgine este echivalentul cuminecării”. V. Voiculescu face referiri la condiția omului în starea adamică, paradiziacă, aspirînd la redobîndirea privilegiului pierdut după tradiția veterotestamentară, datorită neascultării. În secolul al XIX-lea, I. Heliade Rădulescu vorbește, în *Anatolida*, partea a III-a, *Viața sau androginul*, de Adam ca despre un om cu vădite pre-dispoziții androgine și narcisiace: „E om și n-are oamă, ca leul o lionă, / Ca turturelul soață”. În singurătate, privegheat de Dumnezeu, primul om simte că „straniu, dorințe-l înfioară / Se-mbrățișează singur, și amă cu ardoare / Și nu știe ce amă... Se înamoră-n sine [...] / Suspină și se simte ferice-n suferire”⁴⁰². În sonetul lui Voiculescu citat de Roxana Sorescu, se simte o „suferire” asemănătoare și mai puțin starea de extaz a „cuminecăturii”. Totul se face, însă, în acest studiu în vederea unei singure concluzii: „În ultimă analiză, *Sonetele* sînt astfel concepute încît să reprezinte dramatic o aventură consumată exclusiv în spirit” (p. 32). Deși sînt schițate cu exactitate „trei nivele” (p. 24) în sonetele lui V. Voicu-

⁴⁰² HELIADE, O., I, pp. 366-367. Cu dreptate consemna I. Negoîtescu, în *Istoria literaturii române*, București, Editura Minerva, 1991, p. 304, asemănarea de viziune, în astfel de versuri, între Heliade și Voiculescu: „Oricum, odată dezlănțuită, iubirea e cosmic vitală și, prin expresivitatea ei magnifică, ne readuce iar în minte viziunile lui Heliade: «Perechea este țelul, porunca sacra-a firii; / Stîniți de ea, vulturii se caută prin spații, / Delfinele iau marea în piept, să-și afle mirii / Chiar stelele din ceruri se-njugă-n constelații...»”.

lescu („nivelul uman”, „nivelul simbolic” și „nivelul cunoașterii metafizice”), doar ultimul este cercetat cu mai mult interes. Celelalte „două nivele”, în care este recunoscută „complexitatea și adâncimea pasiunii” și „frumusețea de bronzuri grele a versului”, sînt doar treptele de pe care poate fi observată mai bine o diferență care impune o radicală schimbare de optică asupra întregii poezii voiculesciene: „*Sonetele* reprezintă însă pentru Voiculescu mai mult: în lumina lor trebuie repusă în discuție toată inspirația mistică a poetului” (p. 29).

De altfel argumentarea diferențelor (nu pentru că acestea ar lipsi) între originalul shakespearian și traducerea imaginară a poetului român este foarte fragilă, întemeiată pe supoziții dezmințite de text. Pe de o parte se afirmă: „Personajele dramei pasionale a lui V. Voiculescu sînt aceleași cu personajele sonetelor shakespeariene”, iar, pe de altă parte, se respinge afirmația: „Lipsește însă la Voiculescu legătura de dragoste dintre bărbatul blond și doamna brună, legătura care, atît pentru sentimentalitatea, cît și pentru simbolistica shakespeariană, era esențială” (p. 28). Cu alte cuvinte, ni se explică în continuare, lipsește „iubirea care unește masculinul real cu femininul real”. O mare neînțelegere se ivește chiar de aici. Mai întîi, nu era deloc necesară o reluare, în aprecierea critică, a personajelor, simple virtualități în poezie, în comparație cu proza. Confuzia dintre masculin și feminin e un simplu motiv literar din sfera iubirii. În al doilea rînd, lipsa semnalată nu este reală. Pot fi citate destule sonete de înflăcărată patimă erotică printre cele imaginate de Voiculescu, asemănătoare cu sublimul model shakespearian pe care și l-a ales, numindu-l pe creatorul lui, din mare admirație, „oceanule de geniu” (*Sonetul CCXLIV*). Senzualismul pronunțat al eroticii voiculesciene caracterizează de altfel multe din poeziile dinaintea *Sonetelor*, și trece neerodat și în acestea. Cum am putea interpreta altfel, decît ca rezultat al unei iubiri trădate, *Sonetul CLXIII*: „Din spulberul iubirii atît doar mai pot strînge, / Să-mi fac un ștreang, eu singur, cu fragedele-ți rochii...”. Lipsește gelozia, ni se spune, din astfel de relații între îndrăgostiții lui V. Voiculescu: „cei doi însă nu ajung niciodată să alcătuiască prin ei înșiși o unitate, în afara reflectării lor în spiritul poetului. Pentru nivelul uman al lecturii *Sonetelor*, aceasta înseamnă lipsa motivului poetic al geloziei, disperarea putînd fi atribuită altor cauze: răcelii partenerului, lipsei lui de demnitate, oboselii, dar niciodată trădării în

favoarea celui alt obiect al adorației poetice” (p. 28). Toate acestea sînt adevărate, dar trebuie admisă și cea mai importantă cauză. *Sonetul CLXIII* vorbește explicit de trădare: „Să stea podoabă lumii hidoasa ei trădare”⁴⁰³. Altădată „esență a minunii”, trădătoarea devine în prezent „prăpastia minciunii” și atunci, înțepat de gelozie, îndrăgostitul încheie: „Căci orb eram atuncia cînd te aveam în față...”. Autoacuzăția de aici este tot un semn de gelozie. Să nu mai vorbim de izbucnirile monomaniacale ale celui trădat de tînărul său prieten: „Căci te iubesc cu ură, întreg, și numai eu; / Nu te împart cu nimeni, nici chiar cu Dumnezeu” (*Sonetul CLIX*, p. 605). Poetul vorbește și de o gelozie înnobilită de iubire (*Sonetul CC*, p. 625). Adăugăm și acest mișcător sonet al geloziei, trădării și credinței (fidelității) înșelate:

*Dintre aștepta chinuri, venite-asupră-mi hoarde,
Păstrez dureri de care nu pot să mă despart;
Tot sufletul mi-e-n ele, ca sunetul în coarde
Ce încă vii vibrează vioara cînd s-a spart.
Ca viermele mătasei țesusem nencetat
În jurul tău un magic cocon de poezie;
Tu, strălucitul flutur, l-ai rupt și ai zburat
Din gingașa-nchisoare păzit cu gelozie
Și astăzi, mari otrăvuri cu care m-am deprins
Disprețul tău, trădarea (s. n.) îmi sînt trebuitoare;
Intrate-adînc în carne-mi, țin viața de învins,
Cît lipsa lor mi-ar fi și mai ucigătoare,
Căci ele, printr-o vrajă, sînt înseși răsturnate,
Iubirea și credința, pe dos și blestемate!
(*Sonetul CLXI*, p. 606)*

Aglomerarea referințelor mitologice alterează uneori imaginea iubitei, care se conceptualizează, fără ca obsesia centrală, atracția exercitată asupra bărbatului de misteriosul și eternul feminin să poată fi anulată, doar că femeia își pierde tandra moliciune de ființă aievea. Sub teroarea Minotaurului din acest labirintic suflet femeiesc, iubitul se lasă stăpînit de credința că aici își va găsi alinarea: „Cobor, dar fără teamă, n vîrtejul de capcane, / Căci tu mi-ești Ariadna și-mi dăruiești un fir / Din pletele-ți de beznă”⁴⁰⁴, o călăuză vie; / Și nu să scap din cursă îl țin și îl deșir, / Ci

⁴⁰³ *Integrala*, p. 607. În continuare, vom cita numai din această ediție.

⁴⁰⁴ Pot fi citate mai multe aluzii la Doamna neagră din *Sonetele* lui Shakespeare.

mai afund să intru în neagra-mpărăție; / Dedalicul tău suflet locaș mi l-am ales / Și jur că niciodată din el n-am să mai ies” (*Sonetul CLXV*, p. 608). În trupul iubitei vede latențele perpetuării în univers: „Bob roșu de măceașă mi-ntinde gura-ți mică, / Trunchi zvelt de măr cu roadă e trupul tău mlădiu... / Și înțeleg prin tine acum întreaga fire...” (*Sonetul CLXVIII*, p. 609). Iubirea e mistuitoare („Te mistuie iubirea”), devine „jind” („Te ispitește jindul să-mbraci și fericirea / Cum pui, pentru petreceri, o rochie de brocate?”) și, finalmente, „Preface în genune lăuntrul tău, anume / Ca să încapă-acolo, cu ea, întreaga lume” (*Sonetul CLXXIII*, p. 612). Să reținem importanța deosebită acordată de poet căutării perechii ideale, alegerea putînd fi bună sau nefericită, pentru că femeia nu-i o abstracțiune metafizică. Nu-i numai o iubire sfîntă, în aceste versuri, ci și una omenească, decăzută chiar, așa cum o descrie poetul, aparent fără obiect, în *Sonetul CLXXVII*: „Iubirea ta purtată-n saloane și la curte, / Smulsă-n alcov de pofte cu colții lor nebuni, / Îmi stă-ntr-un peș⁴⁰⁵, îngustă, cu poalele prea scurte, / Reci drojdii de dantele pe-amare goliciuni...” (*Integrala*, p. 614). Poetul o transformă și o înalță: „E mantia-mi de visuri în care te-nvelesc” (*Ibidem*). Iubirea-i „patimă senină”, sîntem încredințați într-un oximoron de factură eminesciană (*Sonetul CLXXXIX*, p. 620). Cu toate acestea, nimeni n-a descris mai convingător, în imagini mai mîhnite, chinurile iubirii decăzute. În *Sonetul CCI*, poetul exprimă un explicit sentiment al damnării, însoțindu-l de o îndepărtată aspirație, mereu declarată, de înălțare, prin iubire, pe culmile veșniciei. Pînă la atingerea acestui prag, înfruntă însă cu greu ispitele cărnii, căzut într-o adevărată demonie a simțurilor provocate:

*Iubirea-i neclintită? Își schimbi numai iubiiții?
Arunci alte noi vreascuri pe-același foc mereu?
Ghehena ta nu arde decît pe osîndiții
La dragostea eternă? Atunci acela-s eu.
În alba-ți demonie căzut fără scăpare,
Presimt ce-i veșnicia cu fiecare chin.
Și simțurile-mi, șase năpîrci spăimîntătoare,
De tine asmuțite, mă-mbată cu venin.
De gerul voluptății durerile-mi scînteie,*

⁴⁰⁵ „Într-o rîină, înclinată” (ȘĂINEANU, DU).

*Și vițiul, deodată năpraznic diamant,
 Plăcerea îmi reșfiră în mii de curcubeie,
 Cu-n capăt în edenuri, scrișnirea-n celălalt...
 Și plîng, Adam nemernic, la sacre porți de rai,
 Din iadurile-ți nalte afară cînd mă dai...
 (Sonetul CCI, p. 626)*

Parafraza poetului la izgonirea primilor oameni din Paradis se îmbină și se completează, într-un mod foarte personal, cu elemente care vin din folclor: Adam și Eva sînt, după credințele populare, roadele unei stranii „zidiri” în ziua a șasea a *Facerii*: „De atunci [de la zidirea lumii] a rămas omul așa: cu trupul de diavol și cu suflet dumnezeesc” (PAMFILLE 1913, p. 55). Această natură duală a omului îl obsedează și pe poet, care aduce mereu în preajma iubirii cuvinte ca *Ghehena*, *iad*, *rai* (*Sonetul CCI*, p. 626; *Sonetul CCXV*, p. 633: „Iubirea-n veci nu este primită de Infern. / În loc de Iadul pașnic, ferit de-a ei dezastre, / Ea arde în Ghehena din inimile noastre”). La acestea pot fi adăugate sintagmele infernale: „liturghie slujită-mpătimirii” (*Sonetul CCVI*, p. 628), „negre piezi” (*Sonetul CCVII*, p. 629), „iadul de flăcări al iubirii” (*Sonetul CCXXX*, p. 640), „Spre cer te-mpinge sexul, nu marele azur” (*Sonetul CCXXXII*, p. 641), „Și, ideală floare a iadului suprem, / Cumplita-ți frumusețe o porți ca pe-un blestem” (*Ibidem*).

Sînt numeroase, în aceste *Sonete*, versurile în care patima se revarsă fără a putea fi zăgăzuită de stăvilarele conștiinței reprimatoare. E regretabil că astfel de versuri erotice, pline de o mare frumusețe, au fost deurnate uneori de la adevăratele lor înțelesuri, ascunse în relațiile mult mai complexe și mai adînci dintre cei doi parteneri. Lirica lui V. Voiculescu, și *Sonetele* o reflectă în tot ce are ea mai valoros, nu e monocordă. Coabitarea unor sentimente contrarii e legea ei supremă și drumul între „rai” și „iad”, „duh” și „carne”, cuvinte care revin des, e mereu străbătut de amanți impenitenți, care nu se supun unui loc și unor condiții dinainte hotărîte pe harta complicată de căile firești sau rătăcite ale uluitoarei lor povești de dragoste. În același sonet sau în sonete diferite, această confruntare bipolară, „iad-cer”, „ură-iubire”, „nimicnicie-veșnicie”⁴⁰⁶, își păstrează întreaga tensiune. *Sonetul CCXXXV* este doar unul

⁴⁰⁶ Roxana Sorescu observă cu acuitate „structura duală” a *Sonetelor* lui V. Voiculescu, aflat în „organizarea internă a fiecărui sonet”, cît și a „imaginii artistice”: „Băr-

din exemplele care confirmă această disponibilitate a poetului, pe care o încercase altădată, ispitit de *Lume*, cu vreo două veacuri și jumătate mai înainte, doar Cantemir, în *Divanul sau gîlceava înțeleptului cu lumea sau giudețul sufletului cu trupul*. Și parcă și în acest nou „giudeț al sufletului cu trupul” e greu să rostim vreo sentință atîta timp cît, așa cum spune poetul, „Iubirea e sămînța eternității-n carne”:

*Mă lupt să scap iubirea de pătimașul trup.
Să n-o mai sorb cu ochii, să n-o mai mușc cu gura,
Din lanțu-mpreunării sălbatice s-o rup,
S-o curățesc de carne, ca de pe aur zgura;
Să te ador în suflet; doar duhul să-ți aleg –
O veșnică-mbinare a două raze line...
Dar cum te-arăți, mă-ntunec... și sufletul întreg
Se face ochi, piept, brațe... zbucnite către tine,
Pîlpîitor de poște, iar dinainte-ți cad;
Din nou vremelnicia își cască-n mine-abisul.
Rostogolit pe dîre de flăcări, ca-ntr-un iad,
Mă-ntorc, cîntînd, în carne... Mă doare numai visul
Că mai presus de fire, puțînd să o răstoarne,
Iubirea e sămînța eternității-n carne.
(Integrala, p. 643)*

Ca să-l putem venera așa cum se cuvinte pe poetul atras de sacru, am crezut necesar să-l ascultăm mai întîi pe acela al voluptății și al iubirii neatîrnate de nici o constrîngere, ori de unde ar veni, din partea oamenilor sau a cerurilor:

*Mai legăna tristețea doar pieptul, ca o boare
Cu fluxuri și refluxuri aproape așipite...
Amurgul voluptății vărsase sumbra-i mare,
Suave mădulare dormeau în el, topite...
Și alb și magic, palid se afunda obrazul
Din castaniul moale cu fărături ondulate...
Plutea pe apa împliei un nor de vis... În iazul*

batul și femeia, soarele și noaptea, spiritul și simțurile, cerul și iadul, iubirea și ura, eternul și temporalul, toți factorii de opoziție de la nivelul ansamblului se regăsesc în construcția metaforei” (p. 28). În constituirea „ansamblului” se acordă însă o importanță prea mare unei disjunctii nefuncționale greu de acceptat: capacitatea bărbatului „de a cuceri veșnicia prin artă” și incapacitatea femeii de a realiza aceeași performanță spirituală, „ei fiindu-i hărăzită doar imperfecta comunicare prin simțuri” (*Ibidem*).

de somn ieşeau profiluri de ceruri înecate...
 Şi nu ştiai de-i suflet, ori luna, sau un peşte
 Ce se juca sub unda cu pieleţe senine...
 ... Când un oftat, din gura scrişnită ca un cleşte,
 Spărgea cleştarul vrăjii urzită peste tine!
 Din carnea somnoroasă, din liniştea fierbinte,
 Tu izbucneai, amantă mai dîră ca-nainte.

(Sonetul CCXXXI, p. 641)

Sonetele de iubire ale lui V. Voiculescu nu pot fi apreciate cu o totală desprindere de acelea ale lui Shakespeare⁴⁰⁷, dacă ne-am gândi chiar şi la numărul mare al acestora în care apare ca inspirator un bărbat tânăr căruia îi sînt dedicate: „Îmi cînt astfel norocul, înalt epitalamuri / Şi, pentru închinarea la care mă supun, / Culeg azur şi raze şi roze de pe ramuri, / Stăpînul meu, alesul, cu slavă să-nnun: / Poporul meu de gînduri, simţire, vis, trup, dor / Te pun azi peste ele de-a pururi domnitor” (Sonetul CLV, p. 603). „Dincolo de plăcere”, de care nu e ruptă, se pare că e vorba, în primul rînd, de o legătură spirituală între două personalităţi puternice, dintre care cea omagiată nu e la nivelul celei care omagiază: „Dincolo de plăcere, pîndesc altă dobîndă, / Slăvita-mpreunare de genii, fără-nvins... / Rîvnesc nenfăptuitul vis al desăvîrşirii...” (Sonetul CLVI, p. 603). Acelaşi model shakespearian este urmat şi în menţionarea trădării: „Cu oacheşa aceea făţarnică şi rece” (Sonetul CLIX). Culpabilul este urmărit de suspinele şi blestemele poetului gelos (Sonetul CLXI, p. 606, Sonetul CLXIII, p. 607 etc.).

După ce am demonstrat, pe texte, şi exemplele ar fi putut fi înmulţite, care este partea pămîntească, deloc neglijabilă, a eroticii voiculesciene, urmează să cercetăm măsura în care poetul depăşeşte „brutalitatea a singelui aprins” (Sonetul CLVI), pentru a se situa în latura ideală, sa-

⁴⁰⁷ O succintă clasificare, discutabilă ca oricare alta, a *Sonetelor* shakespeariene face Leon Leviţchi, în *Istoria literaturii engleze şi americane*, Cluj, Editura Dacia, 1985, p. 174: „cele 154 de sonete ale lui Shakespeare se împart în două grupări: a) Sonetele 1-126, adresate în special unui tînăr «frumos», «cu chip de femeie» [...] b) Sonetele 127-152 sunt adresate iubitei, femeie măritată («doamna brună/neagră» – *the Dark Lady*)”, „cu părul tors din noapte”, spune Voiculescu, *Sonetul CXCIX*). Acel „în special”, din primul „grup” al partenerilor (a), lasă loc pentru diverse interpretări, în mod necesar mai nuanţate.

cră, a iubirii: „Voi sparge-nfirziatul decret de lut al firii” (*Ibidem*). Acest pas se realizează prin creația artistică, întocmai ca în acest sonet adresat iubitei, în formulare directă: „în cale-mi ieșiși tu, scumpa mea!”: „Căci stihurilor mele le dau alte destine, / Cu nobilul lor sînge de-a te hrăni pe tine” (*Sonetul CLVII*, p. 604). Altădată versurile de iubire capătă o și mai evidentă coloratură mistică: „Mă-nfățișez cu duhul, nu te sărut pe gură, / Plecat ca peste-o floare, te rup și te respir... / Și nu mai ești de-acuma trupească o făptură, / Ci un potir de unde sug viață și strîng mir” (*Sonetul CLVIII*, p. 604). De remarcat că în ultimul vers citat apar două slavonisme religioase: *potir* și *mir*, care implică sfintele taine ale Bisericii. *Potirul* este vasul cu picior în care se face și se păstrează împărțășania, vinul și pîinea care simbolizează sîngele și trupul lui Hristos, iar *mirul* este untdelemnul sfințit întrebuințat în diferite ritualuri creștine. Cele două metafore, *potir* și *mir*, conotează înțelesuri fundamentale de esență creștină: „viața veșnică” și „revărsarea harului divin”. Iubirea își pierde materialitatea, dar imaginile transcendenței au, mai întotdeauna, în poezia lui Voiculescu, și un suport concret, care le conferă un caracter aparte. Pînă și transubstanțierea se realizează, în sistemul său imagistic, la un nivel apropiat de senzorial: *Potirul* este reprezentarea concretă a vieții și *mirul*, harul dumnezeiesc. A se vedea, în acest sens, și mulțimea paradoxală a imaginilor carnale ale „netrupescului” din *Sonetele* lui V. Voiculescu.

În universul imaginar al poetului, abstracțiunile sînt cufundate în apele întinse, răscolite de alegorii conceptualizante despre artă, eternitate și iubire. Astfel de imagini refac însă cu greu ceva din masa vie a versurilor, care rămîn, în general, discursive:

*Sămînța nemuririi, iubite, e cuvîntul,
Eternul se ascunde sub coaja unei clipe,
Ca-n oul ce păstrează un zbor înalt de-aripe,
Pîn' ce-i sosește timpul în slăvi să-și ia avîntul;
A fost de-ajuns un nume, al tău, sol dezrobirii,
S-au spart și veac, și lume; ținut prizonier
A izbucnit din țăndări, viu, vulturul iubirii.
Cu ghearele-i de aur să ne răpească-n cer.
Cine ne puse-n suflet aceste magici chei?
Egali în frumusețe și-n genii de o seamă,
Am descuiat tărîmul eternelor idei;*

Supremelor matrițe redați, care ne cheamă
Din formele căderii, la pura-nfițate,
Să ne topim în alba, zeiasca voluptate...
(Sonetul CLXX, p. 610)

Greu pot fi recunoscute aici ecourile din fericirea paradiziacă pierdută și redobândită printr-o mare iubire compensatorie („zeiasca voluptate”), regeneratoarea „supremelor matrițe” de care ne vorbește prima carte a *Scripturii*, cap. 3. Drumul care se întinde de la „formele căderii, la pura-nfițate”, de la păcat la mîntuirea recuperatoare, prin Mesia, a stării paradiziace, este un motiv frecvent în lirica religioasă a lui Voiculescu, și, după cum se vede, ajunge pînă la ultimele sale manifestări poetice din *Sonete*.

Motivele *Vechiului* și *Noului Testament* se întretaie, și în această etapă din creația poetului, dar nu cu aceeași dezinvoltură ca în cele precedente. Centrul de greutate se deplasează, în mod evident, de la *Vechiul* la *Noul Testament*, temelia doctrinei creștine despre iubire. Ecourile din psalmi se împuținează și se estompează, dar nu dispar cu totul în *Sonetele* lui Voiculescu⁴⁰⁸. Meditația despre durata vieții este asemănătoare cu cea din *Psalmul* 89: „Mereu cerșim vieții ani mulți, așa, n neștire, / Ne răzvrătim, ne plîngem de periciunea noastră, / Și încă nu-nțelegem că fără de iubire / Se veștejește Timpul în noi ca floarea-n glastră...” (*Sonetul CLXXXIII*, p. 617). Spre deosebire de vechiul psalmist, Voiculescu aduce, în dezlegarea mereu înnoitei plîngerii omenești: „Nimicnicie vor fi anii lor; dimineața ca iarba va trece” (Ps. 89, 5), o soluție nouă, scoasă din iubirea cristică („Poruncă nouă dau vouă: Să vă iubiți unul pe altul”, *Ioan*, 13, 34) dătătoare de viață, cu care omul își răscumpără păcatul, redobîndindu-și nemurirea inițială: „Rupt din eternitate, el vrea tărîm asemeni / Din care-altoiu șubred să-și tragă sevă nouă; / Noi îl primim cu gheață și-l răsădim în cremeni / Cînd Dragostea-i unica vecie dată nouă” (*Sonetul CLXXXIII*, p. 617). Din iubire, Isus îl învie pe Lazăr: „Și a lăcrimat Iisus. Deci ziceau Iudeii: iată cît de mult îl iubea” (*Ioan*, 11, 35-36). Scena biblică este astfel tălmăcită de poetul român, care o folosește în *Sonetul CLXXXIII* pentru a argumenta,

⁴⁰⁸ Tema ne obligă să nu depășim „parabolica” scripturală creștină. Îl trimitem, de aceea, pe cititorul curios să cunoască, în extenso, mistica lui Voiculescu, la studiul Roxanei Sorescu, preocupată și de mitologiile păgîne.

în sens cristic, relația dintre iubire și veșnicie: „Minunile iubirii n-au stavile pe lume; / Ca Lazăr la auzul duioaselor porunci, / Oricînd și ori de unde mă vei striga pe nume, / Chiar de-aș zăcea în groapă cu lespe-dea pe mine, / Tot m-aș scula din moarte ca să alerg la tine”. Acel: „nu mă voi strămuta” (*Psalmul 61*, 6), din credința tare în Dumnezeu, apare figurat în diferite feluri în sonetele lui Voiculescu, poet supus pe veci iubirii: „iubirea-mi, cătușă grea de aur” (*Sonetul CLXXXVII*, p. 619), „lanțul meu rămîne [...] înverigat de tine, cît lumea s-ar lungi” (*Sonetul CXC*, p. 620) etc. Iubirea ia proporții cosmice: „Iubirea fu o nouă lumină pentru lume [...] Vast cosmos, ce-n orbita-ți m-ai prins, biet satelit; / Și-n juru-ți cu alaiul de aștri mă avînt, / Pe muzica din sfere de-a pururi să te cînt” (*Sonetul CXCI*, p. 621). E un sfîrșit tipic în psalmii de laudă și de mulțumire pentru binefacerile lui Dumnezeu: „Așa voi cînta numele tău în veacul veacului” (Ps. 60, 8). Fără să întîrziem asupra altor detalii, vom reține doar atributele iubirii, așa cum le înfățișează versurile *Sonetului CXCVII*, care ne situează, după moarte, „cînd pleoapele s-aștern”, într-o lume nemărginită și eternă, de esență divină:

*Nu-ți cer deloc credință, mi-e de ajuns iubirea,
Ca sfîntul trup, în orice fărîmă ea e-ntreagă;
Cu tine-odată-n brațe am strîns nemărginirea;
Ce-mi pasă că și alții rîvnesc s-o mai culeagă!
Urzind din haos lumea, în vasta-i rătăcire
Stăpînul a-ncărcat-o de nebunia sa;
Dar i-a adaos, unic leac de tămăduire,
Iubirea, cheia bolții cu harul de-a visa...
Eram în aurora de aur a iubirii,
Privirile aprinse creară ceruri noi;
De cum veni amiaza, canicula iubirii,
Tu tot mai groase umbre de-ngheț pui între noi;
Dar te strămut în mine cînd pleoapele s-aștern,
Alcătuită-aievea din tot ce ai etern.*
(*Integrala*, p. 624)

V. Voiculescu observa în *Lirica populară*⁴⁰⁹, generalizînd, că „poezia noastră e o poezie de simțuri, de instinct, nereflectată, o poezia căr-

⁴⁰⁹ Textul acesta a fost, cum ni se atrage atenția într-o notă din volumul *Studii de folclor și literatură*, București, Editura pentru Literatură și Artă, 1967, p. 683, „o con-ferință”.

noasă, totuși măsurată și echilibrată, uneori gravă, niciodată greoaie, cu filiație mai degrabă clasică, așa zice traco-grecească”⁴¹⁰. În mare măsură, această frază cuprinde o autocaracterizare. Cel mai mare poet religios român, cum s-a spus, este, în același timp, și un mare poet al iubirii senzuale. Imaginarul voiculescian, plin de originalitate și de neprevăzut, nu o dată șocant, confirmă acest lucru. Blîndul propovăduitor al iubirii își așează capul îngîndurat în poalele unei păcătoase: „Genunchi de Magdalenă, odihnitori de Christ”. *Sonetul CCXXX*, din care am extras acest vers, este un elogiu adus femeii purificate de iubire, după cuvîntul evanghelistului, urmat de poet: „Mă mir că sînt de-atuncea tot pur, ca o oglindă / În care nu rămîne nimic din ce-a trecut, / C-am șters chip, umeri, brațe întinse să mă prindă, / Și negrii ei luciferi de dincolo de lut...” (*Integrala*, p. 640). De fapt Voiculescu nu scrie psalmi ci cîntece de iubire: „Aceste versuri scrise să te desfeți cu ele / Din inima mea arsă le-am scos să ți le-nșir. / Sînt psalmii mei de taină, o rugă necurmată, / În ei am pus iubirea lîngă Eternitate, / Să lupte cu vrăjmașul Destin îngemănate: / M-au părăsit și ele, trădînd cu tine-odată” (*Sonetul CLXXVI*, p. 613). Cînd poetul declară, adresîndu-se ființei iubite: „Atîngerea-ți acuma mi-e har, acum prihană” (*Sonetul CC*, *Integrala*, p. 625) nu se mărturisește atît cerului, cît răspunde zbuciumului interior, despre care vorbește pretutindeni în *Sonete*, provocat de „iadul de flăcări al iubirii” (*CCXXX*). Pacea rîvnită i-o aduce numai regăsirea perechii primordiale, tema *Sonetului CCV*: „Am supt nemuritorul sîn al iubirii sfînte, / În rînd cu Archetipii fără de veac, nici nume... / Dă-mi mîna, nu-i nevoie de-âripi... O-mbrățișare: / Misterioasa carne se face duh în noi...” (*Integrala*, p. 628). Simbolic, e o îmbrățișare a cerului cu pămîntul, în această împlinire desăvîrșită a perechii: „Mă-mbii doar cu o cupă de dragoste? Eu cer / Să urc iubirea toată, cum urci o înălțime: / Sub orice pas să-i crească o nouă adîncime / Și-ntinderea-i cît lumea s-o-ncercuim cu cer” (*Sonetul CCX*, p. 630). Și iarăși, obsesiv, descoperim întoarcerea la același motiv biblic – crearea omului din „fărîna” peste care Dumnezeu suflă viața eternă (*Fac.*, 2, 7), echivalată de poet cu iubirea: „Noi cu o-mbrățișare rodim eternitate... / Înălță-ți suflul, duhul... și dă-mi acel sărut / Care-a-nceput pe gura celui făr'de-nceput”

⁴¹⁰ *Op. cit.*, p. 722.

(*Ibidem*) Sacralitatea și carnalitatea nu se exclud în poezia lui V. Voiculescu, crez artistic, adeseori confirmat în *Sonete*, teoretizat mai înainte în conferința *Poezia lirică*. „Rugul bucuriei”, iubirea, intersectează celea „Rugului aprins” în creația artistică. „Scrișul e o nuntă”, spune poetul într-un sonet (CCXII). Imaginile htoniene se mărginesc cu cele ale slavei cerești, impact care nu se mai produsese cu atîta forță în lirica românească, nedeprinsă cu o mistică a iubirii care să ofere un altfel de sprijin „înălțării” concurate de forțe contrarii pe linia nedecisă care aparține lumii de aici și celei de dincolo, păcatului și izbăvirii, ciocnire care face și obiectul *Psalmilor*:

Îți scriu sonete... rîvnă pitică și deșartă,
Cînd tu ești întruparea celui mai pur sonet!
Nu te-a făcut natura; ci, în suprema-i artă,
Chiar Cel Etern te scrise cu mîna de poet.
Ce-adînc rimează-ți ochii cu cerul vast de vară,
Și buzele sînt rima suavei aurori,
Iar duhul, panoplie de foc, fără povară,
Stă-n carnea cu lumina așijderea surori...
Cum se mlădie versul grumazului, răsare
Un istm de frumusețe, să lege-n armonii
Nemuritoarea strofă a pieptului, din care
Ies brațe-ngemănate ca două melodii:
Și-un orizont de slavă în tine-nchizi și iei
Cu glorioase coapse sonetul cînd închei.

(Sonetul CCXVIII, *Integrala*, p. 634)

La sfîrșitul acestui periplu prin întortocheatele meandre ale contrariilor⁴¹¹ din poezia erotică a lui V. Voiculescu, ne stăpînește irepresibil imaginea captivantă a unui „personaj” simbol: Maria Magdalena. Dintr- toate *Marile figuri ale Bibliei*, ca să reluăm titlul cărții lui Fernand Comte⁴¹², cea mai plină de căldură omenească este aceea a Mariei Magdalena. Devotată fără margini lui Isus, femeia păcătoasă, spune evangelistul, „stînd la spate, lîngă picioarele lui, plîngînd, a început să ude cu lacrimi picioarele lui, și cu părul capului ei le ștergea. Și săruta

⁴¹¹ Roxana Sorescu vede bine „principiul dual” al luptei între „contrarii” în *Sonetele* lui V. Voiculescu, dar îl limitează numai la „nivelul formal al aparențelor” (p. 24), diminuîndu-i importanța.

⁴¹² Fernand Comte, *Marile figuri ale Bibliei*, Editura Humanitas, București, 1995.

picioarele lui și le ungea cu mir" (*Lc.*, 7, 38). Căindu-se, păcătoasa curtezană de altădată este mîntuită de tăria credinței sale în Isus. În zilele tragice și pline de slavă ale morții și Învierii Mîntuitorului, cînd chiar unii dintre apropiați se făceau a nu-l mai cunoaște și băteau laturile, ea este prezentă peste tot, la picioarele crucii și la mormînt, dobîndindu-și un loc printre „Sfintele femei”, alături de Maica Domnului: „Și stăteau, lîngă crucea lui Iisus, mama lui și sora mamei lui, Maria lui Cleopa, și Maria Magdalena” (*Ioan*, 19, 25). Pentru poetul V. Voiculescu, iubirea e mai presus de orice. Surprinzător, ea anulează pînă și fidelitatea. De aceea cuvîntul „credință” din primul vers al *Sonetului CXC VII* trebuie citit cu toată atenția și prudența: „Nu-ți cer deloc credință, mi-e de ajuns iubirea” (p. 624). Iubirea nu este parte din întreg, ci întregul însuși: „Ca sfîntul trup, în orice fărîmă ea e-ntreagă; / Cu tine-odată-n brațe am strîns nemărginirea / Ce-mi pasă că și alții rîvnesc s-o mai cu-leagă!” (*Ibidem*). Termenul „credință” de aici trebuie citit în înțelesul lui vechi. Nu este vorba de „credința” în Dumnezeu, nepută niciodată în discuție de autor, ci de fidelitatea cuplului, între parteneri putînd interveni sincope și chiar „trădări” grave, nu o dată consemnate de poet, cu amară îngăduință, mai ales în *Sonete*. „Iubirea” este unic leac de „tă-măduire” și „cheia bolții cu harul de-a visa...” înălțimi încă neatinse, „ceruri noi”. Sfînțenia și păcatul sînt cei doi poli ai lirismului voiculescian. Între aceștia circulă, în deplină libertate, patima, cu tot cortegiul ei de însoțitori, în frunte cu chinurile iubirii. De aceea dacă, în final, ar fi să alegem din imaginarul scriptural, un „personaj” definitoriu pentru *Sonetele* lui V. Voiculescu, am trece pe lîngă Iacob cel puternic „în lupta cu Dumnezeu și cu oamenii” (*Fac.*, 32, 28) și ne-am opri la blînda Maria Magdalena, care biruie prin iubire.

VII. ÎN CĂUTAREA UNUI NOU STIL PSALMIC: LUCIAN BLAGA

Spre deosebire de V. Voiculescu, autor de adevărați psalmi, fără să recurgă niciodată la acest titlu, preferînd termenul *rugăciune*, Lucian Blaga își intitulează astfel cîteva poezii. Amănuntul, în aparență nesemnificativ, are darul să ne rețină atenția. În antume⁴¹³, poetul folosește o singură dată titlul *Psalm*, scriind unul dintre cei mai reprezentativi din întreaga literatură română, și tot o singură dată recurge, în același scop, la termenul *Psalmistul*. Postumele poetului sporesc această enumerare doar cu încă trei titluri: *Psalm*, *Psalm dragostei*, *Psalmul 151*⁴¹⁴. Cum se explică această parcimonie? Experiența religioasă a lui Blaga este diferită și de aceea a lui Arghezi și de aceea a lui Voiculescu. Se vede la acești doi poeți o mult mai strînsă legătură cu textele religioase decît la Blaga. Atît adorarea lui Dumnezeu, cît și îndoiala sau chiar contestarea răspund, în cazul poezilor menționați, unei singure provocări: textul biblic. Concluzia se impune de la sine. Contactul cu cartea sfîntă este esențial în opera poetică a lui Arghezi, și a lui Voiculescu, derizoriu în aceea a lui Blaga. Dacă ne-am referi doar la un singur volum al poetului, cum este acela care ne invită la o meditație religioasă, *În marea trecere*, am observa lesne că poetul filozof nu-și asumă dezlegarea escatologică, în sens biblic, a destrămării ființei umane și a întregului pămînt, preferînd un sondaj mult mai adînc în istoria religiilor. Sfîrșitul lumii după *Biblie* este guvernat de o sancțiune morală superioară, ordonată și desfășurată după legi imuabile. La Blaga, „marea trecere” se închide în taină și tăcere, semne ale duratei exprimate în mituri străvechi, la care cele creștine vin doar să se alătore. În afară de aceasta, îi lipsește

⁴¹³ Lucian Blaga, *Opere* 1, Poezii antume, ediție critică și studiu introductiv de George Gană, Editura Minerva, București, 1982 (BLAGA, O. 1).

⁴¹⁴ Lucian Blaga, *Opere* 2, Poezii postume, ediție critică și studiu introductiv de George Gană, Editura Minerva, București, 1984 (BLAGA, O. 2).

lui Blaga o însușire esențială a literaturii tradiționale după *Scriptură*: limbajul specific, uneori obscur, încărcat de vechime și de valori poetice, din textele religioase românești, stăpînit atît de bine de ceilalți doi poeți cu care formează treimea incontestabilă (Arghezi, Voiculescu, Blaga) a liricii noastre religioase.

Dacă trecem peste versurile dedicatorii *Către cititori* („Amare foarte sunt toate cuvintele, / de-aceea – lăsați-mă / să umblu mut printre voi, / să vă ies în cale cu ochii închiși –” *BLAGA*, O. 1, p. 89), putem spune că volumul *În marea trecere* se deschide cu un *Psalm* (pp. 90-91), în care se regăsesc urme mai clare din tradiția celor vechi. În versurile: „În spinii de-aici, arată-te, Doamne, / Să știu ce-aștepți de la mine. / Să prind din văzduh sulița veninoasă / din adînc azvîrlită de altul să te rănească subț aripi?”, recunoaștem chemările ardente ale vechiului cîntăreț adresate lui Dumnezeu: „Doamne, nu zăbovi” (Ps. 69, 7)⁴¹⁵; „Dumnezeule, nu te depărta de la mine; Dumnezeul meu, spre ajutorul meu ia aminte” (Ps. 70, 13); „Dumnezeule, să nu mă părăsești” (Ps. 70, 20); „Pentru ce m-ai lepădat, Dumnezeule?” (Ps. 73, 1). Toate aceste invocări sînt reformulate de Blaga în *Psalm*, cu maximă concentrare, în acel sfîșietor: „În spinii de-aici” (aluzie la „rugul aprins” din care Moise aude vocea lui Dumnezeu, pe care nu-l vede, *Ieș.*, 3, 3-6) „arată-te, Doamne / să știu ce-aștepți de la mine” (*BLAGA*, O. 1, p. 90). Regăsim această dorință omenească și la Arghezi și la Voiculescu, dar nu e potrivit să considerăm că punctul de plecare al acestui motiv trebuie căutat în volumul *Cuvinte potrivite* (1927), cînd știm că *În marea trecere* apăruse în 1924. La ambii poeți sursa este biblică, iar asemănările întîmplătoare.

Vedem în acest *Psalm* al lui Blaga un punct important în evoluția stilistică a genului. Viziunea poetului nu mai este sărbătorească, de slavă, ci de-a dreptul terifiantă, apocaliptică. Dumnezeul vieții este înlocuit de Dumnezeul morții, iar omul, alcătuit din „tină și rană”, nu primește de la cel spre care își îndreaptă „rugăciunea” nici un răspuns. În final, pe o formulare din *Psalmul* 103, 2 („Întru strălucire și în mare podoabă te-ai îmbrăcat, cel ce te îmbraci cu lumina ca și cu o haină”), poetul se lasă absorbit de miracolul dumnezeirii, într-o gestică ritualică răsturnată. Raționamentul rece, interogativ din *Psalmul* lui Blaga, din

⁴¹⁵ Toate trimiterile se fac la BIBLIA 1968.

care cităm în continuare, îl vom regăsi în poeziile unor urmași⁴¹⁶. Preocupat de „marea trecere”, poetul nu se desparte, cum ne îndeamnă aparențele să credem, de „Dumnezeul creator”, cel care-i apărea lui David, în *Psalmul 103*, 2, „îmbrăcat în lumină ca și cu o haină”, ci se leapădă de propriul său trup (de „tină”) în mijlocul creației universale, („În mijlocul tău mă dezbrac. Mă dezbrac de trup / ca de-o haină pe care-o lași în drum”). Trebuie separate elementele de exasperare expresionistă (Dumnezeu este „închis ca-ntr-un coșciug” și „înrudit cu moartea”) de cele vitaliste. Ceea ce, la început, părea protest arghezian, bine împlinit în materie degradată, se transformă într-o aventură a spiritului dezlegat de „haina” pămîntească:

*Între răsăritul de soare și-apusul de soare
sunt numai tină și rană.*

În cer te-ai închis ca-ntr-un coșciug.

O, de n-ai fi mai înrudit cu moartea

decît cu viața,

mi-ai vorbi. De-acolo unde ești,

din pămînt ori din poveste mi-ai vorbi.

.....
Ori nu dorești nimic?

Ești muta, neclintita identitate

(rotunjit în sine a este a),

nu ceri nimic. Nici măcar rugăciunea mea.

Iată, stelele intră în lume

deodată cu întrebătoarele mele tristeți.

Iată, e noapte fără ferestre-n afară.

Dumnezeule, de-acum ce mă fac?

În mijlocul tău mă dezbrac. Mă dezbrac de trup

ca de-o haină pe care o lași în drum.

(Psalm, BLAGA, O. 1, pp. 90-91)

Cu începutul în acest *Psalm*, mai pronunțat în celelalte poezii, „marea trecere” e mai ales o absorbire în natură, o identificare cu durata ei, dominată de „muta, neclintita identitate” a lui Dumnezeu („a este a”), o îndepărtare miraculoasă de zbuciumul omenesc „risipit” în pămînt și de aici în necuprindere: „Tată, te iert că-n adînc / m-ai semănat între brazdele lumii” (*Înviere de toate zilele*, BLAGA, O. 1, p. 98); „Sîngele meu

⁴¹⁶ Ștefan Aug. Doinaș, *Psalmi*, București, Editura Albatros, 1997.

vreau să curgă pe scocurile lumii / să-nvîrtă roțile / în mori cerești” (*Am înțeles păcatul ce apasă peste casa mea*”, BLAGA, O. 1, p. 109). Ici și colo cîte o imagine amintește de *Vechiul Testament*: „Înconjurat de lucruri bătrîne / acoperite cu mușchi din zilele facerii, / În seara cu cei șapte sori negri / cari aduc întunericul bun, / ar trebui să fiu mulțumit” (*Linște între lucruri bătrîne*, BLAGA, O. 1, p. 96). Vechile mituri (popul, printre cele foarte cunoscute), reinterpretate, se pierd în profeții misterioase: „Pentru un fagure sterp / mi-am ucis stupii flămînzi. / Cel din urmă dobitoc / cu-nțelepciune s-a prăpădit. / Ochiul său profetic deschis / e singura veste prin neguri. / În mare rămîne muntele Ararat, / de-a pururi fund de ape, / tot mai adînc, / tot mai pierdut / fund de ape” (*Pe ape*, BLAGA, O. 1, p. 111). Pregnante sînt imaginile cristice, aduse în mijlocul nostru prin mijlocirea folclorului și a unor diafane scene pastorale: „În noua noapte fără sfîrșit / ciobanii păzesc nașterea unor semne cerești. / Mă duc între ei să vestesc: / Tăiați-vă mieii pe cruce / În amintirea jertfei ce se va face”. „Fiul omului” este adus și adoptat de oamenii locului pentru a-și face minunile: „În curînd fiul omului va căuta un loc / unde să-și culce capul, / răzimîndu-și-l ca și voi / de pietre ori de cîni adormiți. / În curînd rănile purtate prin văile noastre / s-or vindeca / închizîndu-se ca florile la întuneric. / În curînd picioarele albe / vor umbla peste ape” (*Bunavestire*, BLAGA, O. 1, pp. 113-114). Imaginea este reluată și în *Tristețe metafizică*: „Cu picioare ca ale noastre / Isus a umblat peste ape” (BLAGA, O. 1, p. 142). Treptat, poetul se îndepărtează tot mai mult de sursa biblică și rămîne să citească numai „semnele” unei mitologii proprii, în care cuprinde „marea, marea poveste” a lumii nevăzute, după ce „vinul nebun al vieții s-a scurs în scrum” (*Semne*, BLAGA, O. 1, p. 117). Adorarea lui Dumnezeu ia formele cele mai diferite în poezia lui Blaga. Limbajul e cu totul altul decît al *Psalmilor*, încorporînd ritualuri barbare, ale unor îndepărtați strămoși, poate din vremea migrațiilor, ca în straniul poem *Cuvîntul din urmă*:

*Arendaș al stelelor,
străvechile zodii
mi le-am pierdut.
Viața cu sînge și cu povești
din mîni mi-a scăpat.
Cine mă-ndrumă pe apă?*

*Cine mă trece prin foc?
De paseri cine mă apără?*

*Drumuri m-au alungat.
De nicăieri pământul
nu m-a chemat.
Sunt blestemat!*

*Cu câinele și cu săgețile ce mi-au rămas
mă-ngrop,
la rădăcinile tale mă-ngrop.
Dumnezeule, pom blestemat.*

(BLAGA, O. 1, p. 115)

Retragerea poetului din fața textelor scripturale, vechi sau noi, îl îndreaptă către un altfel de misticism, cu rădăcini foarte vechi, într-o epocă de început a religiilor. De fapt, ce înțelege poetul prin „psalmist”? Ne-o spune într-o formă deloc explicită în poezia de câteva versuri doar, cu titlul *Psalmistul*, din ciclul *Versuri scrise pe frunze uscate de vie*: „Cînd treci fără sandale pe sub tei, / porumbii adormiți pe streșini ciuruite / se trezesc, crezînd / că pașii tăi, mărunții, sunt semințe azvîrlite / de-o mîină bună pentru ei” (BLAGA, O. 1, p. 73). Poeziile din acest ciclu au făcut obiectul unei note dezvoltate în primul volum din excelenta ediție a lui George Gană, Lucian Blaga, *Opere* 1, cu care sîntem de acord în general. Părerile noastre diferă doar atunci cînd e vorba de înțelesul pe care îl dă Blaga „psalmistului” în poezia cu acest titlu. „Cît despre «psalmistul» – ni se spune – care dă titlul celui de al doilea poem, el nu trimite de fapt la David, ci înseamnă cîntăreț de psalmi, cleric, monah – altfel spus, om închinat vieții spirituale” (BLAGA, O. 1, p. 377). Nimic din acest mic text nu îndreptățește afirmația că n-ar exista o cît de slabă legătură cu vechiul psalmist, David sau alții din cei menționați în *Biblie*. Există în psalmii davidici, chiar dacă ar fi să cităm doar *Psalmul* 103, unul dintre cei mai frumoși de altfel, un adevărat bestiar biblic, în care grija lui Dumnezeu pentru viețuitoarele pământului îi provoacă psalmistului un adevărat extaz: „Umplutu-s-a pământul de zidirea ta”. Viețuitoarele pământului ocupă un loc extrem de important în acest psalm. Și, oare, nu se strecoară ceva, cît de puțin, din această milă dumnezeiască pentru tot ce viază pe pămînt, de la păsări, la lei și la chiții care-l bucurau atîta pe Dosoftei cu jocurile lor, și în

versurile lui Blaga din *Psalmistul*? Există și o anumită coincidență de termeni și de situație între versetele psalmistului: „Toate către tine aşteaptă ca să le dai lor hrană la bună vreme. Dându-le tu lor, vor aduna; deschizînd tu mîna ta, toate se vor umple de bunătaţi” (Ps. 103, 28-29) și versurile citate din poemul lui Blaga: „crezînd / că paşii tăi, mărunţii, sunt seminţe azvîrlite / de-o mînă bună pentru ei”. Psalmistul din poezia lui Blaga, credem noi, este chiar poetul, care-și întreține, în atîtea locuri, nu numai aici, extazul mistic, contemplînd „minunile” din jur, care au, la Blaga, rădăcini în marile mituri ale lumii mult mai îndepărtate în spațiu și în timp.

Psalmistul, cîntărețul, poetul se contopesc într-o singură persoană: creatorul de armonii, în poezia citată din *Pașii profetului*, respingînd o identitate precisă: „cîntăreț de psalmi, cleric, monah – altfel, om închinat vieții spirituale” (BLAGA, O. 1, p. 377). Un franciscanism sui-generis se întîlnește, în versurile citate, cu motivul psalmic. În afară de aceasta, nu putem să nu luăm în seamă o sursă directă, sigură, mărturisită de poet, care aşază la începutul ciclului poezia *Hafis* (lecțiunea poetului, păstrată de editor), un elogiu adus marelui poet persan, a cărui tematică și manieră de a scrie încearcă să și le aproprieze. Toate cele patru piese ale ciclului (*Hafis*, *Psalmistul*, *Anacreon*, *Misticul*) respiră aerul de lejeritate ironică, inteligentă și fină, dar și harul aceuia care a cîntat în gazeturile sale iubirea, vinul, natura și prefera să greșească gustînd plăcerile vieții decît să se supună „temnecerilor spiritului”. S-a vorbit de misticismul poetului persan, într-o perioadă mai veche, dar aplecarea lui spre ludic, pusă în evidență de critica modernă⁴¹⁷, reduce mult din inflexibilitatea unor astfel de afirmații. Ambiguități de genul acesta: „De cîte ori îți întîlnesc din întîmplare trupul, nu-l / bănuiesc, nedumerit mă-ncurc și cred că-i – sufletul”, din poezia lui Blaga, *Misticul*, își au un izvor posibil în versurile poetului persan, ca și portretul madrigalesc din finalul poemului *Hafis*, în care luna, contrar celor

⁴¹⁷ Această așezare pe extreme a *Operei* lui Hafiz este înfățișată în termenii următori în Laffont-Bompiani, *Dictionnaire universel des lettres*, Société D'Édition de Dictionnaires et Encyclopédies, Paris, 1961, p. 374: „Une tradition qui remonte au XVI^e s. présentait H. comme un poète essentiellement mystique, tandis que la critique moderne voit en lui plutôt un courtisan épris de la vie.”

știute din zilele *Facerii*, își arcuiește „drumul ei pe boltă – peste mare” după sprîncenele iubitei:

*La început – se știe – stelele aveau pe cer
cărările cu sîngăcie trase la-nîmplare;
din arcuirea zveltă a sprîncenei tale
a-nvășat odată Luna
să-și arcuiască drumul ei pe boltă
– peste mare.*

(Hafis, BLAGA, O. 1, p. 72)

E interesant că dintre cei trei *Psalmi* postumi ai lui Blaga, doi sînt de iubire, unul intitulîndu-se chiar *Psalm dragostei*. Această iubire este pusă, cu ajutorul numelui ebraic al lui Dumnezeu, *Elohim*, într-un context foarte vechi, în *Psalm* (BLAGA, O. 2, p. 105). Identitatea „iubire-existență” pare a fi mai curînd de proveniență neotestamentară, încît ne întrebăm dacă termenul ebraic nu a fost selecționat pentru valoarea lui eufonică, mai ales că se repetă în prima și ultima strofă ca un fel de pseudorefren. George Gană face o apropiere între *Lumina*, poezie explicit veterotestamentară, din *Poeemele luminii*, volumul de debut al poetului din 1919, și poezia cu titlul *Psalm*, de mai tîrziu, remarcînd: „Iubirea ca recuperare a stării paradisiace și a timpului originar («marea săptămîină») definește încă de la cel dintîi dintre *Poeemele luminii* (*Lumina*) poezia de dragoste a lui Blaga” (BLAGA, O. 2, p. 339). Numai că, ce se potrivea foarte bine poeziei *Lumina* nu se mai potrivește tot atît de bine și acestui *Psalm* mult mai bogat în sugestii poetice. Viziunea paradiziacă naivă se schimbă, nu mai conotează o simplă declarație de dragoste ca în *Lumina*. Centrul de greutate din *Psalm* nu trebuie căutat numai în „marea săptămîină” din ușurelul distih, mai curînd ironic: „Umblăm prin marea săptămîină / gînd cu gînd și mîină-n mîină”. Incomunicarea, tăcerea obsesională a lui Blaga, motive care revin și în alte poezii, sînt prezente și în acest *Psalm*, deschizător de înțelesuri mult mai profunde, într-un cîmp semantic lărgit. Discursul despre iubire, din ambele poezii, se deplasează de la anecdotic (*Lumina*) către o dezbatere de idei pe tema raporturilor dintre om și Dumnezeu. Prin analogie, ne putem gîndi atunci și la alte „tăceri” semnificative: „Dar numai rană a tăcerii / e cuvîntul ce-l rostim” poate fi și plîngerea de pe cruce a lui Isus într-un dialog care nu se încheagă și sfîrșește în tăcere: „Iar în cea-

sul al nouălea a strigat Iisus cu glas mare, zicînd: Eli, Eli, lama sabah-tani! adică: Dumnezeu! Dumnezeu! pentru ce M-ai părăsit?" (Matei, 27, 46). Cerul rămîne mut. Elohim tace: „Iar Iisus, strigînd iarăși cu glas mare, și-a dat duhul" (Matei, 27, 50)⁴¹⁸. Revelația lui Dumnezeu prin iubire este de esență cristică și neagă ceva din prerogativele Atotputernicului stăpîn din *Vechiul Testament*, care doar „îngăduie" iubirea, dar o transformă în obediență, instituind ceea ce poetul numește „rană a tăcerii":

*Iubind – ne-ncredințăm că suntem. Cînd iubim,
oricît de-adîncă noapte-ar fi,
suntem în zi,
suntem în tine, Elohim.*



*Sub lumile de aur ale serii
tu vezi-ne – cutreierînd livezile.
Umblăm prin marea săptămînă
gînd cu gînd și mînă-n mînă.*

*Și cum am vrea să te slăvim
pentru iubirea ce ne-o-ngădui, Elohim!
Dar numai rană a tăcerii
e cuvîntul ce-l rostim.*

(*Psalm*, BLAGA, O. 2, p. 105)

Iubirea, spune poetul în *Psalm dragostei* (BLAGA, O. 2, p. 228), este „eliberarea" de teluric, de întunericul („întuneric era deasupra adîncului", *Fac.* 1, 2) dinaintea Genezei: „E încă în mine greul pietrelor dintre cari / m-am ridicat cînd zi s-a făcut. / Dragoste, împrumută-mi tu ușurința / cu care norii albi umblă-n azur peste abisuri / și grația fără ființă a verdelui, frunzelor". Imagini grele, lutoase, apasă amintirea acestui trecut îndepărtat și cărările primilor pași, încă nesiguri, ai omenirii: „Sunt încă în mine greul pămîntului și deznădejdea / lutoasă. În mine tînguitoarele nopți. / Neguri mai stăruie-n gînd / și tălpile fără de voie mai prind rădăcini / pe drumuri neprietenoașe". Cu inspirația sa din *Psalm dragostei* (psalmii canonici îl preamăreau numai pe Dumnezeu), Blaga se așază la hotarul dintre *Vechiul* și *Noul Testament*, deplasînd

⁴¹⁸ În *Marcu*, 15, 34, numele *Eli* este transcris *Eloi*. În ebraică, *Elohim* însemna „Dumnezeu unicul", în *Vechiul Testament*. Cf. DB, p. 359 și 392. Gala Galaction: *Eli* (Ps. 22).

centrul de greutate de la „legea veche” la „legea nouă”, întemeiată pe iubire. Acesta e sensul mistic al „bucuriei eliberării” de sub „cumplita povară a văzduhului negru”:

*În ceasurile desprimăvărării, dragoste,
în ceasurile-acestea, ce singură tu le numeri,
căci numai tu nu ai amintirea
marilor întunecimi,
fă să uit cumplita povară
a văzduhului negru ce-l port pe umeri
și dă-mi tăria de-a suporta
bucuria eliberării.*

(*Psalm dragostei*, BLAGA, O. 2, p. 228)

Orice psalm „modern” nu poate fi altfel decât necanonic, în raport cu cei biblici. Heliade, Macedonski, Arghezi, Voiculescu și Blaga au scris astfel de psalmi. Blaga își mărturisește acest gând atunci când folosește titlul: *Psalmul 151*⁴¹⁹. Dezicerea lui este, după propria-i mărturisire, în primul rând față de psalmii davidici, care aparțin unui trecut îndepărtat, supraviețuind totuși ca o „aducere-aminte puternică și mare”: „Ai fost cândva, prin primăveri, prin ierni, prin toamne. / Al semințiilor și-al regelui David erai. / Ai fost cândva, dar unde ești acum? / Te-ntreb, căci s-ar putea să fii trecutul, Doamne” (*Psalmul 151*, BLAGA, O. 2, p. 75). O mare și dureroasă frustrare, resimțită altădată și de Arghezi, se desprinde din aceste versuri, care continuă meditația începută, pe aceeași temă, în *Psalm*, din volumul *În marea trecere*: „O durere totdeauna mi-a fost singurătatea ta ascunsă, / Dumnezeuule, / dar ce era să fac? [...] / te-am pierdut pentru totdeauna / în țărână, în foc, în văzduh și pe ape. // Între răsăritul de soare și-apusul de soare / sunt numai tină și rană” (BLAGA, O. 1, p. 90). Același gol imens îl simte și în *Psalmul 151*: „Nu te mai văd, dar te mai simt în noapte. / Te simt dumineca și toată săptămîna / Cum ciungul simte o durere-n mîna / pe care n-o mai are” (*Psalmul 151*, BLAGA, O. 2, p. 75). Fără Dumnezeu, omul se simte estropiat.

⁴¹⁹ George Gană remarcă în *Notele* ediției, vol. 2, p. 328: „Dîndu-i acest titlu, poetul marchează de la început îndepărtarea sa de spiritul adevăratului psalmist”. *Psalmul 151* din *Biblie* este considerat necanonic, așa cum îl indică titlul, devenit model și pentru Blaga: *Psalmul necanonic 151*, BIBLIA 1968. Vezi precizările asupra *Psalmului 151* în ediția recentă a Sfintului Sinod (Anania, *Biblia* 2001, p. 786).

În psalmii moderni – și cu deosebire în poezia lui Blaga – Dumnezeu, cel dintotdeauna nevăzut, este, ca în timpurile arhaice, prezent mereu și peste tot, cu cuvintele poetului, „e tot ce vezi” (*Umbra lui Dumnezeu*, BLAGA, O. 2, p. 76): „Și poți s-o strîngi sub chip de holdă și grădină. / Și poți s-o bei în chip de apă”. Această omniprezență revelată capătă altă dimensiune în creștinism, așa cum citește Blaga *Evangheliile*, cu atenția încordată pe germenii unei noi morale, cea instaurată de Isus pe blîndețe și pe iubire: „Isus grăbea spre sat și gîndul îi zbură aiurea: / «În ochii ei era numai păcat / Și numai crimă / Era în mîna ei și-n strîngerea-i fierbinte – / Și totuși, nu-nțeleg, o rază ce-i juca-n privire / Striga și orbitoare mă chema: / Și-n mine-i Dumnezeu!...»” (*Isus și Magdalena*, BLAGA, O. 1, p. 251). Cum spunea Blaga în *Cîntec pentru anul 2000* – și cît de departe îi va fi părut în 1943, cînd publica *Nebănuitele trepte* acest hotar? – autocaracterizîndu-se în comuniunea universală: „Pe-aici umbla și el și se-ntorcea mereu, / contimporan cu fluturii, cu Dumnezeu” (BLAGA, O. 1, p. 241). După Blaga, șansele reînvierii psalmului tradițional devin minime. Poezia religioasă iese, din opera sa, adînc prefăcută. Elogiul lui Dumnezeu – și psalmul nu are altă rațiune de existență ca manifestare lirică – se lărgește enorm, cum am văzut, dar, în același timp, se interiorizează cu o putere la fel de mare, așa fel încît este absorbit în ființa sa ca supremă binecuvîntare, „Să nu se simtă Dumnezeu / în mine / un rob în temniță – încătușat” (*Vreau să joc!*, *Poemele luminii*, BLAGA, O. 1, p. 11). Poezia religioasă românească dobîndește, prin Blaga, deplina ei libertate („ca să răsufle liber Dumnezeu în mine”) și expresia cea mai elevată a limbajului, în care, nu o dată, strălucesc nestemate din *Evanghelii*. Blaga se arată un suflet plin de credință, pe care o mărturisește încă în primul său volum, medîtînd la cuvintele lui Isus: „Căci adevărat grăiesc vouă: Dacă veți avea credință cît un grăunte de muștar, veți zice muntelui acestuia: Mută-te de aici dincolo, și se va muta; și nimic nu va fi vouă cu neputință” (*Mt.*, 17, 20). Litota „grăunte de muștar” este transformată de poet într-o sugestivă hiperbolă, speculînd raportul dintre „credința puternică” din sufletul poetului, „sorbită din soare”, și inexistența munților cu care să-și poată măsura elanul puternic de a-i „muta din cale”: „Ascult și sufletul se-ntreabă: // Dar munții – unde-s? Munții / pe cari să-i mut din cale cu credința mea? // Nu-i văd, / îi vreau, îi strig și – nu-s!” (*Dar*

munții – unde-s?, BLAGA, O. 1, p. 22)⁴²⁰. Forța imaginii crește prin această întorsătură neașteptată, în esență tot litotică: nu există stavilă, munți atât de înalți, în calea credinței adevărate, de nestrămutat. Numai „puțina credință” (*Mt.*, 17, 20) conduce la eșec, îndepărtează de miracol. Soarta poetului stă sub altă zodie: „hrănit de taina lumii”, el se simte descătușat, partea sa este „nemărginirea”, altfel spus „minunea” despre care scrisese în *Eu nu strivesc corola de minuni a lumii*. Prin toate acestea Blaga este în spiritul *Evangheliei*, dar se și îndepărtează de aceasta, iar „distanța” e doar o chestiune de stil.

Lectura operei lui Blaga este dificilă, ca și sfintele pilde: „Traduc întotdeauna. Traduc / în limba românească / un cântec pe care inima mea / mi-l spune, îngînat suav, în limba ei” (*Stihuitorul*, BLAGA, O. 2, p. 175). Vorbește de taine vechi, pe care nu le mai tâlcuiește, conformîndu-se unui principiu de la care nu se abate: „nu ucid cu mintea tainele ce le-nțînesc”. Clarificarea sensurilor multiple ale poeziei îi apare ca o erezie dăunătoare: „e o crimă să analizezi poeziile: fiindcă le omori” (BLAGA, O. 1, p. 334⁴²¹). Creația lirică a lui Blaga este foarte unitară și se supune, în general, principiilor formulate în poezia *Eu nu strivesc corola de minuni a lumii*, care prefătează primul volum, *Poemele luminii*, 1919, dar și întreaga sa operă:

... eu cu lumina mea sporesc a lumii taină –
și-ntocmai cum cu razele ei albe luna
nu micșorează, ci tremurătoare
mărește și mai tare taina nopții,
așa îmbogățesc și eu întunecata zare
cu largi fiori de sfînt mister
și tot ce-i nențeles
se schimbă-n nențelesuri și mai mari
sub ochii mei –
căci eu iubesc
și flori și ochi și buze și morminte.

(BLAGA, O. 1, p. 9)

⁴²⁰ Vezi interpretarea pe care o dă poetul acestor versuri, într-o scrisoare către Cornelia, din 29 august 1918, reproducă de George Gană în BLAGA, O. 1, p. 334. Blaga își tâlmăcește astfel titlul *Dar munții – unde-s?*: „o exagerare prin care spun cît e de tare [subl. a.] credința mea: așa de mare, încît nu găsesc munții vrednici de ea!”.

⁴²¹ *Ibidem*.

Iubirea, nesecată în veci, șterge hotarul dintre viață și moarte. Poetul pare că preia vorbele lui Isus, în consemnarea evanghelistului. Modul de comunicare e pilda, ca în *Sfintele evanghelii*: „Toate acestea le-a vorbit Iisus mulțimilor în pilde, și fără pildă nu le grăia nimic, ca să se îndeplinească ce s-a spus prin proorocul care zice: Deschide-voi în pilde gura Mea, spune-voi cele ascunse de la întemeierea lumii” (*Mt.*, 13, 34-35). Blaga face numeroase trimiteri la „întemeierea lumii”, și toate sînt în pilde și profeții⁴²², nu neapărat în spirit biblic și cu atît mai puțîn în limbaj biblic. Pilduitoare ni se pare, în acest sens, o poezie cum este aceea cu un titlu atît de explicit scriptural, *Ziua a șaptea*, publicată în „Revista Fundațiilor Regale”, 1947, februarie. Lăuntrică, biserica lui Blaga e altarul lumii întregi, cu toate cele văzute și nevăzute. Poetul ne îndeamnă, cu voce profetică, să citim altfel *Tablele legii*, după ce le vom fi uitat pe ale lui Moise: „Sunt fapte, vreo cîteva fapte pe care le facem / fără izvoade și fără sfat, de la nimeni luînd îndrumare / vreo-dată, fapte de care aproape că nici nu ne credem în stare. / Ele vin peste noi, copleșindu-ne pentru-mplinire, / toate la fel de firești” (*Tablele legii*, BLAGA, O. 2, p. 51). E vorba aici de o „împlinire” mistică, în care „faptele” „vin peste noi”, dintr-o lume necunoscută, pentru a se uni în ființa noastră renăscută, în așteptarea miracolului: „Astfel dintotdeauna ai știut / mîna s-o-ntinzi către rodul ce cheamă din crengi, / în fața duhului care te neagă și-a focului / să te oprești, apărat de mirare...”. Din păcate, pildele poetului au fost citite, cu sau fără intenție, într-un nepo-

⁴²² MLD, BIBLIA 1688, I, *Comentarii: Lumina*, p. 328, *Liniște între lucruri bătrîne*, *Ibidem*, *Ziua a șaptea*, p. 329, *Mult mă miră stea și trup*, p. 330, *Eva*, *Pax magna*, p. 332, *Lacrimile*, p. 333, *Pe ape*, p. 338. George Gană enumeră, comentînd poezia *Lacrimile*, titlurile: *Lumina*, *Dar munții – unde-s*, *Lumina raiului*, *Eva*, *Inima*, *Legendă*, *Isus și Magdalena*, *Pax magna* din *Poemele luminii* constatînd că în toate aceste poeme „Blaga recurge la motive biblice, interpretate cu toată libertatea și cu o finalitate străină de edificarea religioasă” (BLAGA, O. 1, p. 332). Cu scopuri și rezultate diferite, și alți poeți moderni, de la Heliade și pînă la Arghezi și chiar Voiculescu, s-au îndepărtat de textul biblic în interpretările lor, Blaga cel mai mult, dar e mai greu să refuzăm poeziilor pe astfel de teme scrise de aceștia orice fel de „edificare religioasă”. Acești poeți nu fac prozelitism confesional și, în consecință, nu manifestă obediență dogmatică, dar instituie, pe calea poeziei, cu mijloacele ei specifice de persuasiune, un profund sentiment religios, care, pentru a se manifesta, n-are nevoie de un cadru instituționalizat, ci de unul lăuntric, cum afirmă Blaga în multe poezii – și în *Tablele legii* (BLAGA, O. 2, pp. 51-52).

trivit sens materialist, omul apărînd doar ca o „ființă biologică”⁴²³, în dauna alcătuirii lui spirituale, unire („împlinire” în text) despre care construiește poetul în *Tablele legii*, în pilde derutante, în care realitatea tangibilă e mereu și pe loc concurată de cea nevăzută. Enunțul banal: „Astfel vei ști într-o zi a supune / legilor tale făptura și gura iubitei” nu favorizează interpretarea literală, de act concret, pentru că imediat este anulată de „replica”: „Astfel cu inima ta, ca o limbă de clopot, / ști-vei să-nfrunți orice nor / ce-n căutare de ținte pe sus rătăcind – își împlintă / acul de foc în biserici”. Totul sfîrșește cu cîteva elemente de mistică creștină, scoase din aceleași contraste, pe sugestii din *Vechiul și Noul Testament*, într-o apoteoză a drumului mîntuirii prin jertfa cristică, pe care sîntem chemați să ne-o asumăm fiecare în parte:

*Cresc faptele-n noi, de la sine,
cum apa la gură o duci ca să bei.
Astfel odată, în timp ce fruntea asudă
sînge, și cerul – în stele dînd –
asudă lumină, vei ști-n întuneric
singur pe cruce să urci și brațele-n cuie
să ți le-afîrni amîndouă.
Căci iată – din veac în veac – pînă în fața lui Dumnezeu
duc drumurile toate, vechi și nouă,
și nicăiri nimeni nu rătăcește.*

(*Tablele legii*, BLAGA, O. 2, pp. 51-52)

După Blaga nu s-a mai putut scrie în vechiul stil psalmic. Și atunci s-a făcut, ca să folosim sintagma călinesciană, o pioasă confuzie. Nostalgicii vechiului stil au formulat pe dată, împotriva celor care încercau să-l reformeze radical, acuza că sînt „necredincioși”, neobservînd că problema era de ordin estetic în primul rînd și nu dogmatic. Credința, la fel de puternică, strălucește altfel în versurile poetului modern. Dar, vor spune neîncetătorii, mai scrie acesta *Psalmi*? Răspunsul nu poate fi altul decît acela pe care îl deducem din cea mai simplă definiție a acestei specii lirice religioase: tot ceea ce se prefăce în cîntec de laudă adus lui Dumnezeu e *Psalm*. Credința e cîntărită însă cu altă măsură în poezia modernă. Vechea „tablă a legilor” primită pe munte de Moise de la Atotputernicul legiuitor este „rescrisă”, prin ucenicii săi, de Isus

⁴²³ George Gană, *Note și comentarii*, Lucian Blaga, *Opere* 2, p. 318.

Hristos, înțelegem din versurile lui Blaga, ca să rămânem la exemplul citat. Astfel călăuzit, credinciosul merge pe „drumurile toate, vechi și nouă” (aluzie la legea veche și la legea nouă), „din veac în veac – pînă în fața lui Dumnezeu” [...] / și nicăiri nimeni nu rătăcește”. Lucian Blaga, atît de departe de stilul vechiului psalmist, este destul de aproape de gîndirea care prezidează întregul *Psalm 1 al lui David* despre tăria credinței celui drept: „Ci în legea Domnului e voia lui, și la legea lui va cugeta ziua și noaptea” (Ps. 1, 2). Poate că și influențe din *Psalmul 2* vin să se adauge aici în vederea unei noi sinteze doctrinare, în spiritul *Noului Testament*. Avem în vedere profeția despre Isus, „unsul” lui Dumnezeu (Ps. 2, 2); „fiul”: „Fiul meu ești tu” (Ps. 2, 7). *Tablele legii* de care vorbește Blaga în poezia cu acest titlu se constituie într-o impresionantă metonimie *pars pro toto* pentru a sugera o nouă credință, aceea a lui Hristos, care anulează inflexibilitatea dogmatică a vechilor porunci înscrise pe lespezile de piatră, „tablele legii” primite de Moise pe muntele Sinai⁴²⁴. Noii „psalmiști”, cazul lui Blaga și al altor poeți români, începînd cu Heliade și pînă la Arghezi și Voiculescu, sparg, în forme și rezultate diferite, vechile canoane ale poeziei psalmice și instaurează o viziune și un stil nou în preamărirea puterii divine în literatura română.

⁴²⁴ „Și a zis Domnul către Moise: «Suie la mine în munte și fii acolo, că am să-ți dau table de piatră, legea și poruncile, pe care le-am scris eu pentru învățătura lor!»” (Ieș., 24, 12). Pentru vechimea cuvîntului *tablă* (< lat. *tab(u)la*), vezi DLR, tomul XI, 1982, p. 7.

VIII. PSALMII ÎN ZORII POSTMODERNISMULUI

Un urmaș al lui Blaga în inovarea limbajului psalmic descoperim citind *Psalmii* lui Ștefan Aug. Doinaș. Obsesia „tainei” și a „luminii”, a „tăcerii” și a „misterului” se încheagă în *Psalmii* lui Ștefan Aug. Doinaș din elemente asemănătoare cu cele frământate altădată de Blaga, începînd cu faimoasa provocare din *Eu nu strivesc corola de minuni a lumii*: „Eu cu lumina mea sporesc a lumii taină”. În prelungirea de motive, preluate de urmaș de la magistrul, se înșiră, printre atîtea altele, exemple ca acestea: „Oare nu port și eu blestemul graiului? / Limba vie-a luminilor Tale cu aripi / nu-mi nălucește și mie-nțelesuri / dincolo de-orice-nțelegere? Zvonuri, / șoapte în flăcări, și tunete clare, / grele tăceri care picură tilcuri / zilnic mă spală pe umeri, iar noaptea / cade asupra-mi...” (*Psalmul XII*⁴²⁵, p. 16); „De ce să Te mai caut? Ești în mine” (DOINAȘ, Ps. XVIII, p.22); „Și-abia atunci, dorind să-Ți spun pe nume, / să mă topesc în Tine, ca o lume / care – cu aștri noi la căpătâi – / se-ntoarce în muștenia dintâi” (DOINAȘ, Ps. LXXII, p. 84); „Poetul e purtătorul unui înțeles defunct / care păstrează totdeauna viu secretul” (DOINAȘ, Ps. LXXIX, p. 91); „Un leneș timp de taină și de mir / se-ascunde, Doamne,-n lucrurile toate” (DOINAȘ, Ps. LXXXI, p. 93); „Cînd voi pieri, Tu însuși o să-Ți spulberi / corola și miresmele de-aici” (DOINAȘ, Ps. LXXXIV, p. 109). De reținut că poetul notează LXXXX în loc de XC.

Și-a propus autorul, care grupează în volumul său un număr impresionant de psalmi, să parcurgă întreaga *Psaltire*, pentru a-și elabora propria sa versiune?⁴²⁶ *Psalmul 1*, în interpretarea foarte liberă a lui Ștefan Aug. Doinaș, ne lasă să întrezărim doar o vagă intenție de a urmări, din

⁴²⁵ Toate citatele sînt din volumul *Psalmi*, București, Editura Albatros, 1997. În continuare vom nota *Psalmii* lui Ștefan Aug. Doinaș prescurtat: DOINAȘ, Ps.

⁴²⁶ A existat un astfel de proiect de colaborare cu *Monumenta Linguae Dacoromanorum* și rezultatul este, în planul creației poetice a autorului, acest volum de meditații lirice pe marginea psalmilor.

filă în filă, psalmii biblici, sau un număr cât mai mare dintre ei. Intenția nu se realizează, și nu numai numeric, cum vom vedea. Poetul dezvoltă, în această primă tentativă, tema davidică: „știe Domnul calea dreptilor, iar calea necredincioșilor va pieri” (Ps. 1, 6). Dar tocmai această prerogativă divină i se pare neacceptabilă noului interpret pentru condiția sa de om: „Nu, Doamne! Sunt prea mîndru ca s-accept / destinul Tău: să cîntăresc ce-i drept / și ce e strîmb – nimica nu mă-mbie” (DOINAȘ, Ps. 1, p. 5). Poetul produce atunci o răsturnare spectaculoasă de situații, sugerată de alegoria pomului cu frunza necăzătoare, de la marginea apelor dătătoare de roade și de viață, care-l reprezintă, în vechiul psalm (1, 3), pe credinciosul „fericit”, „care n-a umblat în sfatul necredincioșilor și în calea păcătoșilor nu a stat, și pe scaunul hulitorilor n-a șezut” (Ps. 1, 1). În acest „pom”, poetul, care nu vrea, în ciuda aparențelor, să devină uzurpator („Eu, cel bolnav de bine și de rău / vrei să mă-nalț aici în locul Tău.”), îl vede pe Dumnezeu „recreat” de propria-i creatură: „Ursita creaturii-i să-L învie / Pe Creator”. Întreaga construcție figurativă a „poemului” cu care poetul înlocuiește vechiul *Psalm 1* se sprijină pe forța regenerativă – un har dumnezeiesc – a „pomului” care rodește. Contaminarea cu *Psalmul 2*, care-l vestește pe „fiul lui Dumnezeu”, devine evidentă și își are izvorul în *Psaltire*⁴²⁷: „Domnul a zis către mine: «Fiul Meu ești Tu, eu astăzi te-am născut!»” (Ps. 2, 7). În versiunea poetului, surprinzătoare ca stil, versetul acesta ia o formă în care se păstrează metafora regenerării vegetale din *Psalmul* davidic: „Cum să Te-nțîmpin, Doamne, – cu ce rugă? / Ai fost copac: acum ești buturugă. / Vrei să mă scol eu însumi din genunchi / Să-Ți fiu coroană verde, să-Ți fiu trunchi?” În final, în aceeași șocantă dezvoltare metaforică, Dumnezeu „buturugă”, acum „buștean”, așteaptă, „vegheat” de poet, „lăstari”: „Ca un ocnaș în zeghe / ce-așteaptă grațierea, stau de veghe / lîngă bușteanul Tău cu cioturi tari / Până-Ți vor crește, Doamne, noi lăstari” (DOINAȘ, Ps. I, p. 5). Predicțiile despre Hristos și mîntuire sînt preluate de Ștefan Aug. Doinaș într-un limbaj neobișnuit, anunțînd pătrunderea

⁴²⁷ Această legătură a *Psalmului 1* cu *Psalmul 2* i-a preocupat de mult pe teologii români. Vezi considerațiile lui Isidor cav. de Onciul, *op. cit.*, 1898, p. 9: „Psalmul acesta [2] tratează despre Mesia [...] Acest psalm vorbește despre Mesia, carele este Iisus Christos.”

unor influențe postmoderne în cea mai conservatoare zonă a literaturii, cum este cea religioasă.

Un punct de plecare pentru *Psalmul II* al poetului se află în ideea finală din *Psalmul 2 al lui David*, v. 12: „Luați învățătură, ca nu cumva să se mînie Domnul, și să pieriți din calea cea dreaptă, cînd se va aprinde degrab mînia lui! Fericiți toți cei ce nădăjduiesc în el”. Din versetele anterioare ale aceluiași psalm, îl reținem pe cel mai lapidar: „Sluiți Domnului cu frică și vă bucurați de el cu cutremur” (Ps. 2, 11). Replica poetului, distonantă ca stil, pentru cel care citește literal textul biblic, comunică același îndemn necondiționat la o „fericire” unidirecționată, aceea a renunțării la ispitele „lumii”, normă de viață cucernică impusă de opțiunea pentru „calea dreptilor”:

Doamne,
dar oare nu spre Tine-alerg întruna?
Și nu Te cheltuiesc mereu pe Tine?
Și nu de focul Tău îmi ard vederea?

Deposedează-mă, Gelosule, de lume!
*Dorința Ta sălbatică de-a mă avea*⁴²⁸
în felu-acesta – schiop, sărac și orb –
să mă-nsoțească peste tot, asemeni
unei iubiri ce pîrjolește totul...

(DOINAȘ, Ps. II, p. 6)

Pline de motive psalmice, poemele lui Ștefan Aug. Doinaș se transformă într-un lung și zădarnic dialog cu Dumnezeu: „Eu sunt acesta. Fii Tu – Celălalt: / cel care-mi ia din gură întrebarea, / dar nu-mi așează-n locul ei răspunsul...” (DOINAȘ, Ps. III, p. 7). Întrebărilor insidioase, puse unui Dumnezeu indiferent, care se găsesc și în psalmii vechi, li se adaugă acum visuri concurențiale, dacă nu chiar uzurpatoare, priviri condescendente și imputări care, aparent, îl scot pe noul psalmist de sub „legea Domnului” și-l atrag, conform opoziției din *Psalmul I*, în „calea păcătoșilor”, aproape de „scaunul hulitorilor”. Prezumțios, poetul are

⁴²⁸ Vers conex cu versetele: „Cere de la mine și-ți voi da neamurile moștenirea ta. Și stăpînirea ta, marginile pămîntului. Paște-vei pe ele cu toiag de fier, ca pe vasul olarului le vei zdrobi!” (Ps. 2, 8-9), care vorbesc de voința inflexibilă de stăpînire, „sălbatică”, spune poetul.

un acces de independență absolută, mai mult verbală, și o neostoită mândrie de neofit, când scrie *Psalmul VIII*, pe care îl cităm în întregime, pentru a ilustra radicalizarea limbajului:

*Simt, simt că ești grozav de obosit:
Creațiunea Ți-a stors toată vloga.
Așează-Te, și odihnește-te un pic...*

*Îngăduie acumă creaturilor
să-și depene, în parte, fiecare după
priceperea sa simplă, ghemul vieții.*

*Tu, oricum, nu mai poți să intervii.
Tu-ai aruncat din mână zarurile,
și n-ai mai fost interesat pe urmă
să vezi cum cad.*

*Ei bine, află, Doamne,
că astrele se mișcă pe elipse
prescrise, piersicii rodesc la termen.
Dar cei ce joacă astăzi suntem noi,
și numai noi...*

*Așează-Ți bine capul
în poala mea, și trage-i un pui de somn.*

Te voi trezi la ceasul judecății.

(DOINAȘ, Ps. VIII, p. 12)

Că totul a fost mai mult o cursă întinsă cititorului, un simplu joc de cuvinte, ironic și autoironic, ne-o dovedește psalmul următor, pe care, din aceleași motive ca mai înainte, îl reproducem, ceva mai încolo, de asemenea în întregime. Cei doi psalmi (VIII și IX) trebuie citiți de altfel împreună. Mândriei din primul îi ia locul, în cel de al doilea, umilința și autopersiiflarea. Poetul se mișcă fără ezitări, dezinvolt, prin *Vechiul* și *Noul Testament*, extrăgându-și cu abilitate, din diferite cărți biblice, efectele de contrast pe care le obține din apropierea lor. Realizează astfel, prin răsturnări neașteptate de roluri, cum este așezarea creației în locul creatorului, combinații parodice de efect. Crearea omului după „chipul și asemănarea lui Dumnezeu” este ratată de gesturile derizorii pe care le face acesta, transformat în „mămuță a Domnului”, o întruchipare nereușită a Creatorului, incapabilă să se ridice la înălțimea acestuia. Motivul revine, cu aceeași doză de autoironie, și în altă parte: „Doam-

ne, maimușărindu-Te mereu / Te voi iubi: – acesta-i rolul meu” (DOINAȘ, Ps. LXXXX, p. 104). Marile mituri biblice, din zilele facerii și pînă la jertfa de pe „locul ce se cheamă al Căpățîinii” (Lc. 23, 33) se risipesc în imitații nevolnice. „Chipul și asemănarea” imitatorului cu creatorul divin „cad în pulberi”. Calpuzanul nu poate să aibă parte de mîntuire și este nevoit să aștepte „o nouă față – aidoma crescînd ca-n ziua-a șasea”, cînd Dumnezeu i-a creat pe primii oameni:

*Vai! Chipul Tău și-asemănarea Ta, –
cum mi s-au scurs de pe obraz...*

*Cu cine
mai semăn eu acum? Sunt o maimușă
a Domnului: fac gesturi creatoare,
invoc lumina și lumina vine,
alung din paradisul meu pe-aceia
ce nu mi se supune, îmi duc fiii
pe Culmea Căpățîinilor, și-acolo
îi bat în cuie, și-i împung în coastă.
Dar nu mă simt în stare să iau partea
nici unuia dintre tîlhari, iar chipul
și-asemănarea Ta îmi cad în pulberi...*

*Pleca-mă-voi cu fruntea în țărînă,
și-așa voi sta, pînă ce-o nouă față
– aidoma crescînd ca-n ziua-a șasea –
mă va învrednici să mă ridic...*

(DOINAȘ, Ps. IX, p. 13)

Limbajul derutant al poetului invită la o lectură atent dirijată, de la negația violent jucăușă către o contrapondere pozitivă. Întîmpinat cu epitete neconvenționale, uneori deosebit de dure, „Neisprăvit în toate”, abandonat într-un „cer cu stîlpîi putreziți”, cerescul „Stăpîn” este mîngîiat în final cu o declarație de fidelitate: „chiar dacă-n patru vînturi n-ai măcar / un crin care, de strajă la hotar, / să te proclame-nvingător cu izu-i, – / pe mine, Părăsitul, poți să Te bizui” (DOINAȘ, Ps. XI, p. 15). Poetul se supune acestei autodefiniții pe care o formulează în *Psalmul XVI*: „Aici, la răspîntie, unde se alege / un drum de alt drum, bifurcat sunt eu însumi”. Cîntărețul, pe modelul stabilit de regele poet din *Biblie*, dorește să cunoască bine ambele „drumuri” și solicită ajutorul lui Dumnezeu pentru a nu se rătăci: „Aceleași enorme / lumești bă-

lării năpădesc deopotrivă / un drum, ca și altul, cu flori și miresme. / Dar oare pe care din ele mă aflu? // Strophește-le, Doamne, să știu, pe-amândouă: / pe unul cu sînge, pe altul cu rouă” (DOINAȘ, Ps. XVI, p. 20). În consecință, receptează cu ardoare insinuările ingenuității: „Numai izvorul e pur. // Înzestreză-mă, Doamne, / cu botul naiv al vițelului care-l / descoperă proaspăt sub frunze de brustur!” (DOINAȘ, Ps. XVII, p. 21). Limbajul ludic, neconformist, al poetului nu înlătură sentimentele pioase. Poate fi recunoscut aici și un mai vechi model arghezian: „Poți, Doamne, Tu să umbli-ntr-un rădvan / atît de fără nume și de van? / Te poartă oare-n cîrca lor furnica / și lemnul sec? Iar Tu nu zici nimica?... // Ori poate că Tu, viul între vii, / ce ești cu-adevărat, nici Tu nu știi” (DOINAȘ, Ps. XXVIII, p. 33). Altădată imaginea este livrescă: „Sunt palimpsestul / ființei Tale răzuită aprig / de pe bătrînul pergament al lumii. / Cum să Te fac încă citit și astăzi / de ochii celor fără de vedere? // Penița mea muiată-adînc în Vega / Te scrie doar ca alfa și omega” (DOINAȘ, Ps. XXX, p. 35).

Prea multele întrebări pe care poetul i le pune, în postura de *homo ludens*, lui Dumnezeu pot deveni, prin repetiție, iritante: „Dar, Dumnezeule, mai are rost / să-Ți fim ascultători în lepădarea / de lumea Ta, cînd Tu ne-mbii trădarea? / Să nu poftim ce-avem la îndemînă, / deși întins de propria Ta mînă? / Să ne împotrivim, cînt Tu ne-arunci / în brațele aceleiași porunci?” (DOINAȘ, Ps. XXXI, pp. 36-37). Nevăzut, însușire esențială a Atoatevăzătorului, devenită punct central în această veche discordie, Dumnezeu se ascunde, în viziunea poetului, în spatele ispitelor pe care le-a trimis în lume. Raționamentul autorului respinge miracolul. Poezia sa se desprinde aici de Bлага și devine vehementă, cu accente argheziene: „Ceea ce-mi dă dreptul să Te-nfrunt / cu-ntr-oagă hula mea, și cu blesteme, / e suferința – crunta sfîșiere / a trupului: e viermele ce mușcă / din măruntaie, ochiul orb ce curge, / urechea spartă, bubele-nflorite / și carnea care cade de pe oase...” (DOINAȘ, Ps. LXXXVI, pp. 98–99). Se întrevăd, în aceste versuri, suferințele năpăstuitului Iov. Dincolo de această adîncă și mișcătoare suferință, se infil-trează, în astfel de psalmi, o supralicitare verbală pe care autorul o recunoaște cu o autoironie dezarmată: „Vai! de năvala prea multor cuvinte / n-apuc să le rostesc pe cele sfinte” (DOINAȘ, Ps. XXVII, p. 32). În lim-

bajul său ludic, poetul ne apropie de îndemnul înțelept al evanghelistului Matei (6, 7) de a nu ne pierde în „poliloghie” când ne adresăm lui Dumnezeu. Sufletul poetului tinjește după adâncime: „Doamne, sub vorbăria mea stă o grădină cu bulbi tăcuți” (DOINAȘ, Ps. LXXXII, p. 94) pe care, însă, nu întotdeauna reușește s-o exploreze, deși își propune aceasta, în visul dintotdeauna al omului de a sta de vorbă cu Dumnezeu, de la care moștenește „vocația” creatoare.

Sînt numeroase, cum am văzut și pînă aici, încercările lui Ștefan Aug. Doinaș de a introduce în *Psalmii* săi ironia și autoironia, folosind ca element inedit limbajul cotidian, în vederea obținerii unui fel de haz jucăuș, în asociere cu neologismele tipizate în sintagme de mare circulație sau în stare liberă („Ești oare Tu imensa *paranteză*” (DOINAȘ, Ps. XXXIII, p. 39); „mai poate avea libertatea vreo *miză*?” (DOINAȘ, Ps. XLI, p. 47); „Mai dă-le, Doamne, *șansa de pe urmă*” (DOINAȘ, Ps. XLII, p. 48); „Da, Doamne: suntem amândoi *perfecti*” (DOINAȘ, Ps. L, p. 57); „Doamne, îți înțeleg *eșecul*” (DOINAȘ, Ps. LXIV, p. 74); „aș vrea să fiu în Tine – *simultan*: și mort și viu...” (DOINAȘ, Ps. LXXVI, p. 88); „*se pun mereu la punct* aceste sfinte întîmplări de rînd” (DOINAȘ, Ps. LXXIX, 91); „*păstrează totdeauna viu secretul*” (*Ibidem*) etc. La acestea vin să se adauge prozaisme de tot felul și chiar pastişe și parodieri ciudate de stil publicistic-gazetăresc și chiar savant în îmbinare cu stilul biblic: „Doamne, *de ce-Ți rezervi iertarea* pentru ziua mîniei?” (DOINAȘ, Ps. IV, p. 8); „Doamne, *cumplit de grotescă-i logodna-ntre spirit și lut!*” (DOINAȘ, Ps. XV, p. 19); „Dar cineva-mi șoptește zilnic: / – *Perfect! Este un text fără cusur.* / Dar spune-mi totuși: cine *iscălește* / acolo dedesupt – *indescifrabil?*...” (DOINAȘ, Ps. XXV, p. 30); „Doamne, spre ce moarte cobor: / *spre slavă sau spre mizerie?* / Amîndouă mă vor, / ca pe un *spirit-materie*” (DOINAȘ, Ps. XLIX, p. 56); „dramă a spiritului care plăzmuiește / dintr-o *materie rebarbativă*” (DOINAȘ, Ps. LXIV, p. 74); „Te laud, Doamne. *Limba mea de lemn* / a înflorit ca *ramura de salcă*” (DOINAȘ, Ps. LXIII, p. 73); „*Vocea era suverană*” (DOINAȘ, Ps. LXXXVIII, p. 102) etc.

Acest stil, coborît într-o zonă lingvistică nefrecventată pînă acum de poezia religioasă în limba română, tinde să încorporeze, în structura de

bază, pînă și cuvîntul vulgar, fără excese în versurile lui Ștefan Aug. Doinaș. Tema „giudețului sufletului cu trupul”, care-l preocupase și pe Cantemir în *Divan*, folosind pe larg *Psaltirea*, apare și în psalmii moderni de care ne ocupăm, într-o formulare voit stridentă: „Nici înger, nici bestie? / *Doamne, scui pat sunt de gura Ta zilnic* [...] zvîrlit dintr-un prag înspre altul al firii” (DOINAȘ, Ps. XV, p. 19). Arghezi scrisese altădată, incendiindu-și criticii, numai: „Gura ta sfîntă, toți Părinții știu, / Nu s-a deschis decît ca să-ne-njure” (*Scrieri* 1, p. 68). „Lumina din suflet” va birui, în psalmul lui Doinaș ca și în meditația lui Cantemir, „obstacolul cărnii” (*Ibidem*). „Monstruoasa gâlceavă”, cum o numește poetul, după modelul cantemirian, se încheie aici. Autoflagelîndu-se, noul psalmist încearcă să se apere și declară că nu vrea să intre în rîndul hulatorilor lui Dumnezeu („Oprește, Doamne, acest balans incert! / Străin de orice bârfe și palavre / numai pe mine însumi să mă cert. / Ca nu cumva sub bolta vreunei Lavre / să-Ți iau, Stăpîne, numele-n deșert” (DOINAȘ, Ps. LXXIII, p. 73). Va recidiva, însă, ca în *Psalmul LXXXXII* („Atunci de unde vine, vai! gâlceava / ce tulbură în mine însumi slava?”) și, mai ales în *Psalmul LXXXXV*, în care îi reproșează „Stăpînului” celest că a dat „Dușmanului” „cornul abundenței” și „grădina de voluptăți”, păstrîndu-și pentru judecata supremă a omului atît de puțin: „deșertul arid, în care cactusul virtuții / arar își scoate floarea dintre țepi” (DOINAȘ, Ps. LXXXXV, p. 110). Disputa sfîrșește în spiritul parodic al *Țiganiadei* lui Ion Budai-Deleanu: „Tu și Dușmanul Tău – ce bășcălie / să mă luați drept cîmp de bătălie!” Prin toate aceste demersuri novatoare în poezia psalmică, Ștefan Aug. Doinaș se mișcă, în mod evident și oarecum surprinzător, pe o direcție postmodernă. E remarcabil că, astfel solicitat, poetul își regăsește, în final, drumul spre vechile rădăcini și scrie un psalm în „dulcele stil” al mitropolitului Dosoftei, traducător fidel și plin de inventivitate verbală, al vechii *Psaltiri*:

*Lăudați pe Domnu-n toate ale Sale
de-a lungu-ntregii voastre vieți,
în cele mici și-n cele colosale.
Lăudați-L în luceferi și scaieți,
în forfota celor văzute
și-n bezna celor puse sub peceți!
Lăudați-L în chimvale și-alăute,*

în limba celor vorbitori
și-n graiul sfânt al lucrurilor mute!

.....
Lăudați pe Domnul nostru! Aleluia!

(DOINAȘ, Ps. C, pp. 115-116)

E cu totul reconfortant să constați astăzi că, la 330 de ani de la tipărirea *Psaltirii în versuri* a lui Dosoftei, poeții moderni pot găsi în textele religioase vechi românești „metafore fertile”, cum le numește Ștefan Aug. Doinaș, care se revarsă binefăcător în propria lor operă. Cazul acesta nu este izolat. Un poet din generația mai tânără își declara recent admirația pentru limba din *Psaltirea* lui Coresi. Psalmul lui Doinaș, din care am citat mai sus, are strânse legături cu *Psalmul 150*, în versiunea lui Dosoftei: „Lăudați-l cu tot omul / Întru svinții săi pre Domnul, / Lăudați-l în vîrtute / Ce-are Domnul de oști multe. / Lăudați fără tăcere / De-a lui silă și putere, / Lăudați-l în mărire / De-a lui multă biruire. / Lăudați cu glasuri nalte / De bucine ferecate, / Lăudați-l în lăute, / În psăltiri pre viersuri multe. / Lăudați pre toate locuri / Cu tîmpene și cu jocuri, / Lăudați-l să răsune / În organe tinse-n strune. / Lăudați cu bune viersuri / De chimvale într-alesuri, / Lăudați și-l strigați tare / În țîmbale de cîntare. / Cîte-s vie și tot omul / Lăudați-l toți pre Domnul” (DOSOFTEI, O. 1, p. 335). Traducerea lui Dosoftei, de o calitate artistică incontestabilă, bine strunită în chingile versului, este fidelă, în limitele unei versiuni poetice, textului biblic, așa cum îl conservă și *Biblia de la București*. Găsim, în contactele dintre textele moderne și cele vechi, mereu invocate de noi, suficiente dovezi ale vitalității literaturii religioase românești și necesitatea studierii operelor ei reprezentative, cum ar fi *Biblia* lui Șerban Cantacuzino și, în mod special, *Psaltirea* lui Dosoftei. Stilul psalmic, scos de Dosoftei din zăcămintele vechi și populare ale limbii, se dezvoltă într-un sol mereu frămîntat de-a lungul anilor, pînă ce este fixat, în formele lui moderne, prin contribuția excepțională a unor scriitori ca Sadoveanu, Arghezi, Blaga și Voiculescu. Și poate că una din marile lui aventuri abia acum începe, sub ochii noștri, în poezia postmodernă, cu uimitorii *Psalmi* ai lui Ștefan Aug. Doinaș.

BIBLIOGRAFIE

- ALEXIANU, IST. Al. Alexianu, *Istoria poeziei române de la 1570 la 1830*, I-II. *Antologie* (I, 1570–1710; II, 1710–1768), ediție îngrijită de Mircea Coloșenco și Laurențiu Avram, *Prefață* de I.C. Chițimia, studii introductive de Mircea Coloșenco și Laurențiu Avram, Editura Porto-Franco, Galați, și Muzeul Literaturii Române, București, 1993.
- ALEXANDRESCU, O. Gr. Alexandrescu, *Opere*, ediție critică, note, variante și bibliografie de I. Fischer, studiu introductiv de Silvian Iosifescu, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1957.
- ANANIA, BIBLIA 2001 *Biblia sau Sfînta Scriptură*, ediție jubiliară a Sfîntului Sinod, tipărită cu binecuvîntarea și prefața Preafericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, versiune diortosită după *Septuaginta*, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscopul Clujului, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001.
- ANDRIESCU Al. Andriescu, *Studii de filologie și istorie literară*, Editura Universității „Al. I. Cuza”, Iași, 1997.
- ARGHEZI, SCR. Tudor Arghezi, *Scrieri*, I–IV, Editura pentru Literatură, București, 1962–1963.
- ASACHI, O. Gheorghe Asachi, *Opere*, I–II, Ediție critică și prefață de N.A. Ursu, Scriitori români, Editura Minerva, București, 1973, 1981.
- BALOTĂ, OP. A. Nicolae Balotă, *Opera lui Tudor Arghezi*, Editura Eminescu, București, 1979. Ediția este reluată, la aceeași editură, în 1997.
- BARBU Ion Barbu, *Poezii*, ediție îngrijită de Romulus Vulpescu, Editura Albatros, București, 1970.
- BB; BB 1688–1988 *Biblia adecă Dumnezeuiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament. Tipărită înția oară la 1688 în timpul lui Șerban Vodă Cantacuzino, Domnul Țării Românești. Retipărită după 300 de ani, în facsimil și transcriere, cu aprobarea Sfîntului Sinod și cu binecuvîntarea Preafericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.

- BIBLIA 1795 *Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a legii vechi și a celei noao, în traducerea lui Samuil Micu, Tipografia Seminarului, Blaj, 1795.*
- BIBLIA 1914; B 1914 *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a legii vechi și a celei nouă, tipărită în zilele Majestății sale Carol I, Regele României, în al 49[-lea] an de slăvită domnie, Ediția Sfântului Sinod, Tipografia Cărilor Bisericești, București, 1914.*
- BIBLIA 1968 *Biblia sau Sfînta Scriptură, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea fericitului Părinte Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfîntului Sinod, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1968.*
- BLAGA, A. Lucian Blaga, *Antologie de poezie populară*, ediție îngrijită de George Ivașcu, Editura pentru Literatură, București, 1966.
- BLAGA, O. Lucian Blaga, *Opere, I, Poezii antume, II, Poezii postume*, ediție critică și studiu introductiv de George Gană, Editura Minerva, București, 1982, 1984.
- BLAGA, TR. C. Lucian Blaga, *Trilogia culturii: Orizont și stil, Spațiul mioritic, Geneza metaforei și sensul culturii*, în colecția *Biblioteca de filozofie românească*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1944.
- BUCIUMEANU Dan Buciumeanu, *Dosoftei poetul. O hermeneutică a „Psaltirii în versuri”*, Editura Viitorul Românesc, 2001.
- BUZDUGAN Ion Buzdugan, *Cîntece basarabene*, Chișinău, 1921.
- CANTEMIR, D. Dimitrie Cantemir, *Divanul*, ediție îngrijită, studiu introductiv și comentarii de Virgil Cîndea, text grecesc de Maria Marinescu-Hîmu, Editura Academiei Române, București, 1974.
- CANTEMIR, I. I. Dimitrie Cantemir, *Opere complete*, IV, ediție critică publicată sub îngrijirea lui Virgil Cîndea, *Istoria ieroglică*, text stabilit și glosar de Stela Toma, prefață de Virgil Cîndea, studiu introductiv, comentarii, note, bibliografie și indici de Nicolae Stoicescu, Editura Academiei Române, București, 1973.
- CARTOJAN, IST. N. Cartojan, *Istoria literaturii române vechi*, postfață și bibliografii finale de Dan Simonescu, prefață de Dan Zamfirescu, Editura Minerva, București, 1980.
- CĂLINESCU, IST. G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1941.
- CÂNDEA Virgil Cîndea, *Dialogul Orient-Occident, tradiție și inovație în „Divanul” lui Cantemir*, în „Buletinul Comisiei naționale R.P.R. pentru UNESCO”, VI, 1-2, 1964.

- CIOBANU Ștefan Ciobanu, *Istoria literaturii române vechi*, I, Academia Română, Monitorul Oficial, București, 1947.
- CIOCULESCU Șerban Cioculescu, *Introducere în poezia lui Tudor Arghezi*, Fundația Regele Mihai I, București, 1946; *Tudor Arghezi*, ediția a II-a, revizuită și adăugită, Editura Minerva, București, 1971.
- CIORĂNESCU, DER Alexandru Ciorănescu, *Dicționarul etimologic al limbii române*, ediție îngrijită și traducere din limba spaniolă de Tudor Șandru Mehedinți și Magdalena Popescu Marin, Editura Saeculum I. O., București, 2001.
- COMTE Fernand Comte, *Marile figuri ale Bibliei*, traducere de Mihaela Voicu, Editura Humanitas, București, 1995.
- CONSTANTINESCU Pompiliu Constantinescu, *Tudor Arghezi*, Fundația pentru Literatură și Artă „Regel Carol II”, București, 1940.
- CORBEA, PS. Teodor Corbea, *Psalmii 49, 50, 114, 136*, reproduși de I. Bianu în *Introducere la Dosoftei, Psaltirea în versuri*, Tipografia Academiei Române, București, 1887.
- COR. PS. Coresi, *Psaltirea slavo-română (1577) în comparație cu psaltirile coresiene din 1570 și din 1589*, text stabilit, introducere și indice de Stela Toma, Editura Academiei Române, București, 1976.
- COSTIN, LET. Nicolae Costin, *Letopiseșul Țării Moldovei de la zidirea lumii până la 1601 și de la 1709 la 1711*, *Opere*, I, cu un studiu introductiv, note, comentarii, indice și glosar de Const. A. Stoide și I. Lăzărescu, prefață de G. Ivănescu, Editura Junimea, Iași, 1976.
- COSTIN, O. Miron Costin, *Opere*, ediție critică, cu un studiu introductiv, note, comentarii, variante, indice și glosar de P.P. Panaiteanu, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1958.
- CROHMĂLNICEANU Ov. S. Crohmălniceanu, *Tudor Arghezi*, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1960.
- DA *Dicționarul limbii române*. Tomul I, partea I: A-B, fasc. I-IX, Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl” și Librăria Socec și C. Sfetea, București, 1907–1913; Tomul I, partea II: C, Librăria Socec și C. Sfetea, București, 1914–1927; Tomul II, partea I, fasc. I-XII: F-I, Impremia Națională, București, 1934; Tomul III, partea III, fascicula I: D-de, Tipografia ziarului „Universul”, București, 1949; Tomul II, partea II, fascicula I: J-lacustru, Tipografia ziarului „Universul”, București, 1937; Tomul III [partea III]: *Ladă-lojniță sine loco, sine anno*, [Academia Română].
- DB *Dicționar biblic*, Societatea Misionară Română, Editura „Cartea Creștină”, Oradea, 1996.

- DEX *Dicționarul explicativ al limbii române*, Editura Academiei Române, București, 1975, 1996.
- DL *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*, Institutul de Lingvistică, Istorie Literară și Folclor, Iași, Editura Academiei Române, București, 1979.
- DLPE *Dicționarul limbii poetice a lui Eminescu*, sub redacția lui Tudor Vianu, Editura Academiei Române, București, 1968.
- DLR *Dicționarul limbii române*, serie nouă, tomurile VI–XIV, Editura Academiei Române, București, 1965–2000.
- DOINAȘ, PS. Ștefan Aug. Doinaș, *Psalmi*, Editura Albatros, București, 1997.
- DOSOFTOI, PS. V. Dosoftei, *Psaltirea în versuri, 1673*, ediție critică de N. A. Ursu, cu un cuvânt înainte de Înalț Prea Sfințitul Iustin Moiescu, Arhiepiscop al Iașilor și Mitropolit al Moldovei și Sucevei, Iași, 1974.
- DOSOFTOI, O. 1 Dosoftei, *Opere, I, Versuri*, ediție critică de N.A. Ursu, studiu introductiv de Al. Andriescu, Editura Minerva, București, 1978.
- DROUHET Charles Drouhet, *Studii de literatură română și comparată*, cuvânt înainte de Zoe Dumitrescu-Bușulenga, ediție îngrijită, note, tabel bio-bibliografic și postfață de Silvia Burdea, Editura Eminescu, București, 1983.
- ELIADE 1981 – 1988 Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase, I–III: I – De la epoca de piatră la misterele din Eleusis; II – De la Gautama Buddha până la triumful creștinismului; III – De la Mahomed la epoca Reformelor*, traducere de Cezar Baltag, *Prefață la traducerea românească* de Mircea Eliade, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981–1988.
- ELIADE, J. Mircea Eliade, *Jurnal, I*, Editura Humanitas, București, 1993.
- EMINESCU, O. *Opere, I. Poezii tipărite în timpul vieții*. Introducere, note și variante. Anexe, ediție critică îngrijită de Perpessicius, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, București, 1939; II. *Poezii tipărite în timpul vieții*. Note și variante: de la *Povestea codrului la Luceafărul*, ediție critică îngrijită de Perpessicius, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, 1943; III. *Poezii tipărite în timpul vieții*. Note și variante: de la *Doina la Kamadeva*, ediție critică îngrijită de Perpessicius, Fundația Regelui Mihai I, București, 1944; IV. *Poezii postume*, Anexe. Introducere. Tabloul edițiilor, ediție critică îngrijită de Perpessicius, Editura Academiei Române, București,

- 1952; V. *Poezii postume*, Anexe. Note și variante. Exerciții și moloz. Addenda și Corrigenda. Apocrife. Mărturii. Indice, ediție critică îngrijită de Perpessicius, Editura Academiei Române, București, 1958; VI, *Literatura populară*, ediție critică îngrijită de Perpessicius, Editura Academiei Române, București, 1963.
- GĂLDI Ladislau Găldi, *Introducere în istoria versului românesc*, Editura Minerva, București, 1971.
- GRIGURCU Gheorghe Grigurcu, Tudor Arghezi, *Cuvinte potrivite*, postfață și bibliografie, Editura Minerva, Seria Arcade, București, 1977.
- HELIADÉ I. Heliade Rădulescu, *Opere*, I, ediție critică de Vladimir Drimba, cu un studiu introductiv de Al. Piru, Scriitori români, Editura pentru Literatură, București, 1967.
- HELIADÉ 1858 *Biblicele sau notiții istorice, philosophice, religioase și politice* de I. Heliade Rădulescu, Paris, 1858.
- HELIADÉ, O. I. Heliade Rădulescu, *Opere*, ediție îngrijită de D. Popovici, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, București, 1939 (I), 1943 (II).
- HEM B. Petriceicu Hasdeu, *Etymologicum magnum Romaniae. Dicționarul limbei istorice și poporane a românilor*, ediție îngrijită și studiu introductiv de Grigore Brăncuș, Editura Minerva, București, 1972–1976.
- IBRĂILEANU G. Ibrăileanu, *Opere*, 7, ediție critică de Rodica Rotaru și Al. Piru, Editura Minerva, București, 1979.
- ILR *Istoria literaturii române*. Apare sub conducerea unor comitete de redacție: I, 1964: Al. Rosetti, redactor responsabil, Mihai Pop, I. Pervian, adjuncți, Al. Piru, secretar; II, 1968: Al. Dima, redactor responsabil, I.C. Chițimia, Paul Cornea, Eugen Todoran, adjuncți, Stancu Ilin, secretar; III: Șerban Cioculescu, redactor responsabil, Ovidiu Papadima, Al. Piru, adjuncți, Cornelia Ștefănescu, secretar, Editura Academiei Române, București, 1973.
- IORGA, 1925 N. Iorga, *Istoria literaturii românești*, I, ediția a doua, Editura Librăriei Pavel Suru, București, 1925.
- IORGA, 1985 N. Iorga, *Istoria literaturii românești. Introducere sintetică* (după note stenografice ale unui curs), ediție îngrijită, note și indici de Rodica Rotaru, prefață de Ion Rotaru, Editura Minerva, București, 1985.
- IVAȘCU George Ivașcu, *Istoria literaturii române*, I, Editura Științifică, București, 1969.
- IVĂNESCU, ILR G. Ivănescu, *Istoria limbii române*, Editura Junimea, Iași, 1980; ediția a II-a, îngrijirea ediției, indice de autori

- și indice de cuvinte de Mihaela Paraschiv, Editura Junimea, Iași, 2000.
- IVĂNESCU, PROBL. G. Ivănescu, *Problemele capitale ale vechii române literare*, Extras din Buletinul Institutului de Filologie Română, XI–XII (1944–1945), Iași, 1948.
- IVIREANUL Antim Ivireanul, *Predici*, ediție critică, studiu introductiv și glosar de G. Strempel, Editura Academiei Române, București, 1962.
- L 1679 Dosoftei, *Dumnezeiasca liturghie*, 1679, ediție critică de N.A. Ursu, cu un studiu introductiv de Înalt Prea Sfințitul Teoctist, arhiepiscop al Iașilor și mitropolit al Moldovei și Sucevei, 1980.
- LOVINESCU E. Lovinescu, *Istoria literaturii române contemporane*, Editura Librăriei Socec, 1937.
- KIRILEANU Simion T. Kirileanu, *Ștefan cel Mare și Sfânt. Istorisiri și cîntece populare*, Tipografia Monastirei Neamțu, ediția a III-a, sporită, 1924.
- MACEDONSKI Al. Macedonski, *Opere*, II, *Poezii*, studiu introductiv, ediție îngrijită, note și variante, cronologie și bibliografie de Adrian Marino, Scriitori români, Editura pentru Literatură, București, 1966.
- MAIORESCU, O. Titu Maiorescu, *Opere* I, ediție, note, variante, indice de Georgeta Rădulescu-Dulgheru și Domnica Filimon, Studiu introductiv de Eugen Todoran, Scriitori români, Editura Minerva, București, 1978.
- MANOLESCU, IST. CRIT. Nicolae Manolescu, *Istoria critică a literaturii române*, I, Editura Minerva, București, 1990.
- MANOLESCU, S. Nicolae Manolescu, *Sadoveanu sau utopia cărții*, Editura Eminescu, București, 1976.
- MANOLESCU, TEME Nicolae Manolescu, *Teme*, Editura Cartea Românească, București, 1971.
- MAZILU Dan Horia Mazilu, *Barocul în literatura română din secolul al XVII-lea*, Editura Minerva, București, 1976.
- MICU Dumitru Micu, *Opera lui Tudor Arghezi*, Editura pentru Literatură, București, 1965.
- MLD, BIBLIA 1688 *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688*, Pars I, *Genesis*, volum întocmit de Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Elsa Lüder, Paul Miron, Mircea Roșian, Marietta Ujică, Iași, 1988; Pars II, *Exodus*, de Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Corneliu Dimitriu, Elsa Lüder, Paul Miron, Mircea Roșian, Marietta Ujică, Iași, 1991; Pars III, *Leviticus*, de Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Elsa Lüder, Paul Miron, Eugen Munteanu, Iași, 1993; Pars IV, *Numeri*, de Ale-

- xandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Ion A. Florea, Elsa Lüder, Paul Miron, Iași, 1994; Pars V, *Deuteronomium*, de Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Eugenia Dima, Elsa Lüder, Paul Miron, Mircea Roșian, Petru Zugun, Iași, 1997, îngrijire editorială Vasile Arvinte și Ioan Caproșu, *Liber Psalmorum*, Pars XI, volum întocmit de Alexandru Andriescu, Eugenia Dima, Mihai Alin Gherman, Gustavo Adolfo Loria-Rivel, Elsa Lüder, Paul Miron, N.A. Ursu, coordonatori: Alexandru Andriescu și Paul Miron, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2003.
- MOLDOVANU, 1969 Dragoș Moldovanu, *Stilizarea citatului biblic în Divanul lui Dimitrie Cantemir*, „Anuar de lingvistică și istorie literară”, tomul XX, Editura Academiei Române, București, 1969.
- MOLDOVANU, 1997 *Dimitrie Cantemir între Orient și Occident*. Studiu de stilistică comparată, Editura Fundației Culturale Române, București, 1997.
- MOUNIN Georges Mounin, *Les problèmes théoriques de la traduction*, Gallimard, 1963, text reprodus în 1990 la aceeași editură.
- Ms. 45 *Manuscrisul românesc 45*, Biblioteca Filialei Cluj-Napoca a Academiei Române, cuprinzând copia revizuită a traducerii lui Nicolae Milescu din *Vechiul Testament*.
- Ms. 4389 *Manuscrisul românesc 4389*, Biblioteca Academiei Române, cuprinzând a doua traducere din secolul al XVII-lea a *Vechiului Testament* în limba română.
- NECULCE, O. Ion Neculce, *Letopiseșul Țării Moldovei și o samă de cuvinte*, text stabilit, glosar, indice și studiu introductiv de Iorgu Iordan, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1959; Ion Neculce, *Opere. Letopiseșul Țării Moldovei și O samă de cuvinte*, ediție critică și studiu introductiv de Gabriel Ștrempel, Editura Minerva, București, 1982.
- NEGOIȚESCU I. Negoîtescu, *Istoria literaturii române*, Editura Minerva, București, 1991.
- NEGRICI, 1977 Eugen Negrici, *Expresivitatea involuntară*, Editura Cartea Românească, București, 1977.
- NEGRICI, 1996 Eugen Negrici, *Poezia medievală în limba română*, Editura Vlad&Vlad, Craiova, 1996.
- OPRIȘAN *Psalmii în traducerea lui Mihail Sadoveanu*, ediție îngrijită și prefațată de I. Oprișan, Editura Saeculum, București, 1992.
- ONCIUL I. *Cartea Psalmilor*, traducere și explicare făcută după textul masoretic de Isidor cav. De Onciul. Redactată,

- după moartea autorului, de prof. dr. Emilian Voiutski, Societatea Tipografică Bucovineană, Cernăuți, 1898.
- PANN** Anton Pann, *Versuri muzicești ce să cântă la nașterea mîntuitorului nostru Is. Hs. și în alte sărbători ale anului*, Tipografia Mitropoliei, București, 1830. Circulă cu titlul schimbat, în cele cinci ediții, pînă la cea din urmă: *Versuri sau cîntece de stea ce se cîntă la nașterea Domnului nostru Is. Hs.*, Tipografia Pann, 1852.
- PALEOLOGU** Al. Paleologu, *Treptele lumii sau calea către sine a lui Mihail Sadoveanu*, Editura Cartea Românească, București, 1978.
- PETROVEANU** Mihail Petroveanu, *Tudor Arghezi, poetul*, Editura pentru Literatură, București, 1961.
- PRALE** Ioan Prale, *Psaltirea prorocului și împărat David în versuri alcătuită*, cu o prefață de Vasile Popp, Tipografia Șobeln, Brașov, 1827.
- PSALT. SCH.** *Psaltirea Șcheiană*, ediție de I. Bianu, Editura Academiei Române, București, 1889.
- PS. SCH.** *Psaltirea Șcheiană*, ediție de I.A. Candrea, București, 1916.
- PUMNUL, LEPT.** Aron Pumnul, *Lepturariu rumânesc*, tomul III, Viena, 1862 și tomul IV, partea I, Viena, 1864.
- PUȘCARIU** Sextil Pușcariu, *Istoria literaturii române. Epoca veche*, ediție îngrijită de Magdalena Vulpe, postfață de Dan C. Mihăilescu, Editura Eminescu, București, 1987.
- R-G** *Biblia adică Dumnezeiască Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, traducere de Vasile Radu și Gala Galaction, București, 1938.
- ROSETTI-CAZACU-ONU** Al. Rosetti, B. Cazacu, Liviu Onu, *Istoria limbii române literare I, De la origini pînă la începutul secolului al XIX-lea*, ediția a doua, revăzută și adăugită, Editura Minerva, București, 1971.
- SADOVEANU, O.** Mihail Sadoveanu, *Opere, I-XVIII*, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1954-1959; XIX-XX, Editura pentru Literatură, București, 1964-1967; XXI, Editura Minerva, București, 1970.
- SCRIBAN, DICT.** August Scriban, *Dicționarul limbii românești*, Institutul de Arte Grafice „Presa Bună”, Iași, 1939.
- SCOFIELD** *Nouvelle Édition de la BIBLE traduite sur les textes originaux hébreu et grec* par Louis Segond, version revue 1975, avec parallèles, chaînes de références, notes explicatives et commentaires de C.I. Scofield, Édition: La Société Biblique de Genève.

- SION
Operele principelui Demetriu Cantemir, tipărite de Societatea Academică Română, tomul V. Partea I, *Evenimentele Cantacuzinilor și Brâncovenilor*, Partea II, *Divanul*, publicate și însoțite cu o prefață și un glosar de G. Sion, Tipografia Curții, București, 1878.
- SCARLAT
 Mircea Scarlat, *Istoria poeziei românești*, I, Editura Minerva, București, 1982.
- ȘĂINEANU, DU
 Lazăr Șăineanu, *Dicționar universal al limbii române*, I–V, ediție revăzută și adăugită de Alexandru Dobrescu, Ioan Oprea, Carmen-Gabriela Pamfil, Rodica Radu și Victoria Zăstroiu, Editura Mydo Center, Iași, 1995–1996.
- TOB
La Bible, traduction oecuménique, édition intégrale, Les Éditions du Cerf / Société Biblique Française, 1988.
- URECHE
 Grigore Ureche, *Letopiseșul Țării Moldovei*, ediție îngrijită, studiu introductiv, indice și glosar de P.P. Panaitescu, ediția a II-a revăzută, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1958.
- URSU, CONCORDANȚE
 N.A. Ursu, *Concordanțe lingvistice între „Psaltirea în versuri” a lui Dosoftei și unele psaltiri românești din secolul al XVII-lea*, în „Limba română”, XXXVI, nr. 5, p. 427–442.
- URSU, NOI INFORM.
 N.A. Ursu, *Noi informații privitoare la manuscrisul autograf și la textul revizuit al Vechiului Testament tradus de Nicolae Milescu* (I), în „Limba română”, XXXVII, nr. 5, 1988, p. 455–468; (II), *idem*, XXXVII, nr. 6, 1988, p. 521–534; (III), *idem*, XXXVIII, nr. 1989, p. 31–46; (IV), *idem*, XXXVIII, nr. 2, 1989, p. 107–121; (V), *idem*, XXXVIII, nr. 5, 1989, p. 463–470.
- URSU, 1997
 N.A. Ursu, *Contribuții la istoria literaturii române*, studii și note filologice, Editura Cronica, Iași, 1997.
- URSU, 2000
 N.A. Ursu, *Contribuții la istoria culturii românești*, studii și note filologice, Editura Cronica, Iași, 2002.
- URSU, 2003
 N.A. Ursu, *Contribuții la istoria culturii românești*, studii și note filologice, Editura Cronica, Iași, 2003.
- VOICULESCU, CĂLĂTORIE
 V. Voiculescu, *Călătorie spre locul inimii*. Poeme religioase, ediție îngrijită și notă asupra ediției de Radu Voiculescu, prefață de Zoe Dumitrescu-Bușulenga, Cîteva cuvinte la *Călătorie spre locul inimii*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1994.
- VOICULESCU, INT.
 Vasile Voiculescu, *Integrala operei poetice*, Ediție îngrijită și prefață de Roxana Sorescu, Editura Anastasia, București, 1999.

VOICULESCU, POEZII

V. Voiculescu, *Poezii I-III*, antologie și prefață de Aurel Rău, text stabilit de I. Voiculescu și V. Iova, Editura pentru Literatură, București, 1968.

VOICULESCU, SONETE 1964

Ultimele sonete închipuite ale lui Shakespeare în traducere imaginară de V. Voiculescu, prefață de Perpessicius, *Sonetele unei iubiri*, Editura pentru Literatură, București, 1964.

VOICULESCU, SONETE 1982

V. Voiculescu, *Ultimele sonete închipuite ale lui Shakespeare în traducere imaginară*. Transpunere în engleză și imagini: Margareta Sterian, Editura Eminescu, București, 1982.

VULGATA

Biblia Sacra Latina ex Biblia Sacra Vulgatae, Editionis Sixti V et Clementis VIII, Samuel Bagster, Londra, sine anno.

ZAMFIRESCU

Dan Zamfirescu, *Contribuții la istoria literaturii române vechi*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.

ZUMTHOR

Paul Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, Éditions du Seuil, 1972, traducere și prefață de Maria Carпов, *Încercare de poetică medievală*, Editura Univers, București, 1983.